Curso Fundamental de Filosofía

3

Béla Weissmahr

Ontología

Herder

El presente tratado de ontología o metafísica general consta de dos partes. En la primera se trata de la autofundamentación (o dicho más exactamente: de la demostración de una fundamentalidad que ya está dada) de la metafísica, como una ciencia *sui generis*, a la vez que se determina el objeto y, respectivamente, el método de la metafísica. La parte segunda desarrolla —en la medida de lo posible— la comprensión originaria del ser que el hombre tiene, y ello mediante el estudio de los temas clásicos que han ocupado a la metafísica desde el comienzo. Allí se demuestra sobre todo cómo la inteligencia del ser, que sólo es accesible a un conocimiento supraconceptual y siempre análogo, puede exponerse en un lenguaje que se articula conceptualmente.

Béla Weissmahr es profesor en la Escuela superior de filosofía de Munich. Se ha especializado en el tema de las relaciones que median entre la fe religiosa y el pensamiento filosófico. El lector castellano dispone ya de su *Teología natural*, publicada en esta misma colección.

ONTOLOGÍA

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO de la obra de
BÉLA WEISSMAHR *Ontologie*.
Verlag W. Kohlhammer GmbH. Stuttgart 1985

ISBN 84-254-1538-1

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 23.478-1986 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA · Nápoles, 249 · 08013 Barcelona

ÍNDICE

Para mejor disposición del texto y para facilitar las remisiones, los distintos apartados están provistos de un número marginal.

Las referencias bibliográficas al final de los apartados sirven para la profundización del tema tratado en cada caso. La bibliografía al final del libro tiene la función exclusiva de completar los datos de estas referencias bibliográficas.

LA ONTOLOGÍA COMO PARTE FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA

El empleo del término «ontología» sólo puede hallarse desde el siglo XVII. Aparece, en efecto, por vez primera en el *Lexicon philosophicum* de R. Goclenius (Francfort 1613). Algo más tarde se encuentra en las obras de A. Calovius (Rostock 1636) y de J.B. du Hamel (París 1687). J. Clauberg utiliza la palabra (primero en la forma de *ontosophia*) en el título de su metafísica (Amsterdam 1656). La obra de mayor influencia que llevó dicho título fue sin embargo la *Philosophia prima sive ontologia* de Ch. Wolff, aparecida en Francfort y Leipzig en 1730; dicha obra, junto con las otras latinas del mismo autor, iba a marcar de una manera radical la filosofía escolástica y oficial del siglo XVIII (para la historia de la palabra, véase J. École en Ch. Wolff 1962, V-IX).

Así, pues, el nombre de «ontología» es de fecha reciente, aunque el contenido —sobre el que versa el estudio presente— es mucho más antiguo, porque ontología significa de hecho la ciencia del ente o del ser. Con ello la palabra remite al propio Aristóteles, que en el libro IV de los escritos que después de su muerte se reunieron bajo el título general de *Metafísica* había hablado de una ciencia «que estudia el ente en cuanto ente (τὸ ὂν ᾗ ὄν *Met.* IV 1, 1003*a* 21) y que constituye la más fundamental de todas las ciencias. Con la demostración de que debe darse una ciencia que se ocupa de la realidad en su conjunto desde un punto de vista superior y último y que explica por lo mismo las cuestiones fundamentales de las otras ciencias, Aristóteles se situaba en la tradición de la filosofía griega que desde sus comienzos, desde los denominados filósofos jónicos de la

naturaleza, ya en el siglo VI, se habían preguntado por una ἀρχή (un fundamento y origen) de la pluralidad de cosas. Y en ese esfuerzo la reflexión filosófica de los griegos, ya desde Parménides, había designado con la palabra «ser» el fundamento unitario de todo cuanto se nos aparece. Y con la irrupción de ese término surgía lo que más tarde se denominó ontología. El factor unitario de la realidad había recibido de este modo su nombre clásico.

2 Los dos grandes proyectos filosóficos de Platón y de Aristóteles, que influyeron profundamente en el pensamiento occidental, representaron las primeras cimas de un pensamiento metafísico. En la concepción platónica es evidente que los fundamentos últimos de la realidad y lo divino no se diferencian en definitiva. Mas también para Aristóteles el campo temático de la «filosofía primera» no sólo abarca la doctrina de los principios internos de las cosas mundanas, sino que incluye también la reflexión filosófica que avanza hasta la causa transcendente y universalísima de toda la realidad. Con ello la metafísica, desde sus primeras representaciones tan vastas como clásicas, fue una ciencia en que las investigaciones ontológicas avanzaron hasta lo que bien podría llamarse una doctrina filosófica de Dios. El convencimiento de que la doctrina general del ser y la doctrina de lo absoluto pertenecen a la misma ciencia se mantuvo también en épocas posteriores, y en concreto durante toda la edad media; ello vino condicionado por el hecho mismo de que la metafísica se ofrecía sobre todo bajo la forma de comentarios a los textos clásicos. El primer tratado sistemático sobre la metafísica, las *Disputationes metaphysicae* de F. Suárez (1597) representa todavía esa concepción.

3 En la edad moderna se impuso un proceso de diferenciación. Éste se debió ante todo a la formación de una ciencia de la naturaleza, distinta de la filosofía natural; ciencia que se apoyaba en los experimentos y que no pretendía entender la esencia de las cosas, sino las relaciones cuantitativas constantes que median entre los procesos naturales. Lo cual condujo al conocimiento de que era necesario introducir algunas distinciones respecto de los problemas tratados en la filosofía de la naturaleza tradicional. Esa filosofía escolástica naturalista que se reclamaba a la autoridad de Aristóteles (y que constaba de la filosofía de lo inanimado, de la «física» antigua, y de la filosofía de todo lo animado y vivo, el tratado *de anima*) contenía

de hecho, en forma bastante indiferenciada, tanto algunos elementos que anticipaban los conocimientos científico-naturales en el sentido moderno como ciertos razonamientos filosóficos en sentido estricto. El descubrimiento de que en ese campo era preciso distinguir abrió una visión más amplia: las reflexiones filosóficas propiamente dichas sobre la naturaleza inerte y animada estaban con la metafísica en una conexión mucho más estrecha de lo que llegó a expresar la escolástica medieval al explicar y exponer la «física» y el tratado *de anima* antes de la metafísica. Con ello se impuso la idea de ofrecer el estudio de los correspondientes problemas filosóficos bajo el título de *metaphysica specialis*, a la que pertenecían la cosmología (o filosofía de lo material, y por ende la filosofía de la *res extensa* de Descartes) y la psicología filosófica o racional (la filosofía de lo espiritual, es decir, de la *res cogitans* en el sistema cartesiano); y a las que después se agregó una tercera parte, que era la doctrina filosófica de Dios. Esta «metafísica especial», dividida en tres partes, siguió más tarde a la «metafísica general», que por las mismas fechas empezó a conocerse por el nombre de «ontología». Su cometido fue el de estudiar aquellas cuestiones más generales que debían anteponerse a las mencionadas partes de la *metaphysica specialis*. En este sentido la ontología, en tanto que doctrina general del ser, no pudo por menos de convertirse en una disciplina filosófica sumamente abstracta, toda vez que el estudio de lo existente concreto (mundo, alma, Dios) quedaba reservado a las distintas ramas de la metafísica especial.

Pero el que la ontología se convirtiera en una doctrina de principios abstractos se debió también a otra razón. La distinción que la edad moderna introdujo en la metafísica estuvo condicionada, entre otras cosas, por la influencia del racionalismo cartesiano que, como es bien sabido, otorgaba un gran valor a la definición clara y precisa de los conceptos y al método deductivo. El afán de exponer en conceptos claros las cuestiones últimas y el deseo de desarrollar el conocimiento sobre las mismas de un modo estrictamente deductivo hizo que la metafísica se convirtiera en un sistema de los principios más universales, cuya propiedad más importante es la no contradicción conceptual. Y con eso la ontología, presentada como una metafísica general, se convirtió en la ciencia de lo conceptualmente posible y abstracto.

5 La división, que ya se abría paso, de la filosofía teorética en metafísica general u ontología y en metafísica especial, subdividida en cosmología, psicología y doctrina filosófica de Dios, la llevó cuidadosamente a término Ch. Wolff. En la filosofía alemana anterior a Kant tal división fue aceptada por todos. En el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico la designación de «ontología» experimentó diversas oscilaciones de significado, dependiendo siempre de la idea que se tenía del ser y del ente. En los últimos doscientos años también la palabra «metafísica» ha adquirido significados muy diferentes de acuerdo con la postura de las distintas escuelas, hasta el punto de llegar a significar una colección de afirmaciones carentes de fundamento, la descripción de un saber oculto, un sistema conceptual anquilosado y ajeno a la realidad, y también una doctrina del ser en sentido clásico y una ciencia filosófica fundamental. Por todo ello hoy apenas si se utilizan esas designaciones sin indicar explícitamente lo que se entiende por las mismas. Y hay que señalar además que unas breves descripciones pueden sugerir en el mejor de los casos la posición que se defiende. Porque la comprensión exacta de tales expresiones sólo puede ser el resultado de una investigación general. Por eso aquí sólo queremos hacer las observaciones siguientes.

6 Dos son los motivos por los que hemos elegido la palabra «ontología» como título del presente tratado. Primero, para dar a entender que queremos mantenernos de una manera consciente en la tradición occidental de la filosofía del ser. Segundo, para poner de relieve que aquí se trata de aquella parte básica y general de la disciplina filosófica que se llama metafísica tradicional y que culmina en la reflexión sobre lo absoluto; es decir, en la doctrina filosófica de Dios o teología natural. Con otras palabras: porque la teología natural (tomo 5 de este «curso fundamental de filosofía») es parte integrante de la metafísica, y porque la metafísica tiene que desarrollarse como una doctrina del ente real, por todo eso nosotros llamamos ontología al presente tratado. Trata, en efecto, de las cuestiones fundamentales de la metafísica; es, pues, una «metafísica fundamental».

Y con esto queda ya dicho que para nosotros las palabras «metafísico» y «ontológico» son sinónimas. De ahí que, sobre todo en la parte primera —en que se trata de la fundamentación de la disciplina filosófica básica y de llegar a lo que po-

dríamos llamar un «conocimiento del ser»— no utilicemos todavía la palabra ontología sino que hablemos de metafísica.

El presente tratado consta de dos partes. En la primera se 7
trata de la autofundamentación (o dicho más exactamente: de la demostración de una fundamentalidad que ya está dada) de la metafísica, como una ciencia *sui generis*, a la vez que se determina el objeto y, respectivamente, el método de la metafísica. La parte segunda desarrolla —en la medida de lo posible— la comprensión originaria del ser que el hombre tiene, y ello mediante el estudio de los temas clásicos que han ocupado a la metafísica desde el comienzo. Allí habremos de demostrar sobre todo cómo la inteligencia del ser, que sólo es accesible a un conocimiento supraconceptual y siempre análogo, puede exponerse en un lenguaje que se articula conceptualmente.

Bibliografía general: Brunner 1950; Mark 1952; Nink 1952; Van Steenberghen 1953; Heimsoeth ^{3}1965; Krings 1954; Conrad-Martius 1957; Ramsey 1961, Möller 1962; Coreth ^{2}1964, ^{3}1980; Martin 1965; de Finance 1966; Heidegger ^{3}1966; De Petter 1972; Haeffner ^{2}1981; *Metaphysik* 1977.

PARTE PRIMERA

POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA COMO CIENCIA

En tiempos la metafísica pasó por ser la reina de las cien- 8
cias, como lo advierte Kant en el prólogo a su *Crítica de la ra-
zón pura* (cf. *KrV* A —es decir, primera edición— VIII). En los
últimos doscientos años no sólo ha perdido esa posición, sino
que se ha visto forzada a formularse de continuo la pregunta
de si tan siquiera era merecedora de llamarse ciencia. Así que
cuando uno se dispone hoy a desarrollar una metafísica en el
sentido de una doctrina del ser tiene que afrontar ese reto. Mas
para poder enfrentarse a la problemática de una metafísica tan
ardorosamente combatida es necesario empezar por saber qué
es metafísica y qué es realmente lo que ella persigue.

I

¿QUÉ ES METAFÍSICA?

9 Es una pregunta difícil de contestar, porque *la* metafísica no existe. Sólo existen distintos sistemas o proyectos filosóficos, a menudo notablemente discrepantes, que se designan a sí mismos como metafísica o, al menos, reconocen la tradición metafísica de occidente, aunque el nombre de «metafísica» (o de «ontología») se rechace por distintos motivos. Dado que la comprensión exacta de lo que debe ser la metafísica es distinta según la respectiva posición que se adopte, se impone aquí desde el comienzo el que intentemos ofrecer una definición precisa de la metafísica. Semejante intento, aunque quisiera hacerse pasar por una investigación objetiva e histórica (cf. por ej., Takatura Ando 1974), estaría marcado necesariamente por la propia concepción previa que se tiene de la metafísica, y por lo mismo desembocaría inevitablemente en definir anticipadamente la concepción de la metafísica que debe ser el resultado de las reflexiones que habremos de hacernos.

10 En consecuencia, aquí sólo vamos a dar tres notas o características muy generales con las que se puede demostrar fácilmente que son propias de la metafísica, tanto en el sentir de la mayor parte de sus defensores como en la opinión de la mayor parte de sus adversarios. (Pensamos poder renunciar a una demostración, puesto que los conocimientos histórico-filosóficos más elementales bastan para poder asentir a dicha caracterización.)

1. El metafísico entiende su especialidad como la disciplina filosófica fundamental, cuyo cometido es dar una interpretación universal de la realidad, en cuanto que penetra hasta los

últimos fundamentos o el fundamento último de todo lo que existe.

2. El metafísico es un «optimista cognitivo»; está convencido, en efecto, de poder cumplir ese cometido; es decir, no duda de la posibilidad de expresar sus puntos de vista sobre las estructuras fundamentales de la realidad en tal forma que merezca un reconocimiento científico. Por ello es también del parecer de que sus investigaciones proporcionan perspectivas con validez para todas las ciencias.

3. Como las afirmaciones del metafísico se refieren a lo universalmente válido y necesario, o séase, a lo que es eterno e inmutable, su objeto específico no es lo que nos viene dado en su forma casual, sino algo que «está más allá», es decir, lo no empírico o transcendente.

Estas tres notas están estrechamente ligadas entre sí. Bajo 11
las mismas late la convicción fundamental de que es posible expresar con palabras los elementos necesarios y generales de la realidad, que en principio no son accesibles a la investigación empírica y que en virtud de la fundamentalidad de las afirmaciones hechas y su posible exposición sistemática bien puede denominarse científica.

Dicho brevemente: *el metafísico parte del hecho de que es posible formular afirmaciones absolutamente válidas incluso sobre elementos de la realidad no demostrables empíricamente.* Con lo cual expresa también su convencimiento de que existen campos o aspectos de la realidad que no son accesibles a la experiencia empírica.

Cuando en este contexto hablamos de experiencia empírica o de lo «empírico», nos estamos refiriendo a aquella forma de experiencia que surge mediante la observación de lo que nos viene dado a modo de objeto. Hoy (y desde hace ya largo tiempo) no se puede partir sin más del supuesto de que se pueden hacer afirmaciones universalmente válidas sobre elementos de la realidad empíricos y no demostrables. Hay que empezar examinando la validez de una afirmación tan decisiva. Por ello la pregunta primera y más fundamental de la metafísica es ésta: *¿Es posible hacer afirmaciones verdaderas sobre la realidad (es decir sobre lo que «existe», sobre lo que «es»), aunque su validez no pueda demostrarse empíricamente?*

Que ésta sea la pregunta metafísica clave, no cabe la menor duda. Y ello porque en todos los sistemas metafísicos se afirma

de modo explícito o se supone tácitamente tal posibilidad. Y todos cuantos rechazan la metafísica combaten abiertamente esa misma posibilidad. Así, pues, en esa pregunta se decide el destino de la metafísica.

12 Y aquí *hemos* de hacer todavía tres advertencias:

1. Al plantearse esa pregunta uno practica ya en cierto modo la metafísica: a modo de interrogante. Queda así establecido que la metafísica es posible al menos como pregunta y que responde a una necesidad humana fundamental. Así lo reconoce también Kant, que considera la metafísica como una disposición natural (cf. *KrV* B 21 —es decir, la edición segunda de la *Crítica de la razón pura* con la paginación de la edición original—). En todo caso queda sin resolver si la cuestión planteada puede obtener una respuesta positiva, de si se puede hacer efectiva la pretensión que en ella se expresa.

13 2. La pregunta en cuestión es de importancia decisiva en la medida en que se puede determinar el método de la metafísica con su respuesta positiva. Si la metafísica es posible, lo es sólo en tanto que lleva a dar una respuesta positiva a la mentada pregunta. *En la medida en que se demuestra que pueden formularse afirmaciones verdaderas sobre la realidad no accesible a la investigación empírica, síguese también el modo y manera, el tipo de método con que la metafísica ha de proceder para ser posible.* Por tanto, el modo con que logra el acceso a su objeto determina su método (cosa que por lo demás ocurre también en las otras ciencias). Con ocasión, pues, de la respuesta a la pregunta acerca de la posibilidad de unas afirmaciones verdaderas, que se refieren a la realidad no accesible a una investigación empírica, tiene también que desarrollar su propio método.

14 3. Tiene una importancia fundamental advertir aquí una vez más que no puede darse una fundamentación concreta y lograda de la metafísica que pueda presentarse con la pretensión de haber proporcionado la única fundamentación válida. Como, en definitiva, la metafísica siempre versa sobre el todo, cualquier punto de apoyo concreto, que necesariamente es particular, resulta en cierto modo caprichoso. Dicho con mayor precisión: cualquier punto de arranque se encuentra siempre en un contexto de discusión condicionado por la historia. Cuando éste se desplaza, experimenta también una oscilación el punto de partida elegido. Ahora bien, la estructura funda-

mental de la fundamentación de la metafísica tiene que ser siempre la misma, porque, hablando con propiedad, a la metafísica no hay que fundamentarla, sino únicamente defenderla contra quienes afirman su imposibilidad.

Bibliografía: Walsh 1967; Weingartner 1969, 1974; Brugger 1968; Muck 1968.

II

OBJECIONES CONTRA LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA

Antes de que intentemos demostrar que es posible formular afirmaciones verdaderas sobre una realidad que no es accesible a la experiencia será conveniente conocer las objeciones más importantes contra la metafísica (que siempre son de hecho objeciones contra su posibilidad). Ya se comprende que aquí sólo puede tratarse de una selección muy limitada. Y no resulta especialmente difícil encontrarlas. Cuando se trata de una crítica de la metafísica, no se puede pasar por alto a I. Kant; y dado que el ataque más radical contra esa metafísica procede del positivismo lógico de los años veinte y treinta de nuestro siglo, también habrá que mencionar sus argumentos.

Por lo demás quedará patente que con la exposición de los propósitos de Kant y del positivismo lógico aparecerán en lo esencial los motivos básicos de toda metafísica. De todos modos para hacer justicia a Kant debemos recordar que no estaba interesado en la destrucción de la metafísica, sino que su objetivo era darle un fundamento nuevo. Se había formado, en efecto, una estima muy alta de la misma, que no se debía tanto a su forma tal como le había llegado a través de Ch. Wolff y de A.G. Baumgarten, sino a su cometido de proporcionar conocimientos sobre Dios, la libertad y la inmortalidad (cf. *KrV* B 17). Cierto que el resultado de su investigación es negativo, en el sentido de que la metafísica no es posible como una ciencia teorética fundamentada, pero en todo caso sigue abierto el camino de la razón práctica, de la cual sin embargo no se obtiene justificación alguna para formular afirmaciones teóricamente válidas.

1. *Sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia según Kant*

a) La posición de la metafísica en el pensamiento kantiano

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* escribe Kant: «Hasta ahora... el destino no ha sido tan favorable a la metafísica como para haberse abierto (en contraste con la lógica, las matemáticas y la física) el camino seguro de una ciencia, pese a ser más antigua que todas las otras... Y es que en ella la razón se queda continuamente en la estacada... En ella hay que desandar innumerables veces el camino, porque echamos de ver que no conduce adonde quería llevarnos, y por lo que hace a la unanimidad de sus secuaces en las afirmaciones, está tan lejos de ser así que más bien parece un campo de batalla... en el que hasta ahora jamás ningún combatiente ha conseguido el rincón más pequeño ni ha podido establecer una posesión duradera sobre su victoria. No hay, pues, duda alguna de que hasta ahora su proceder ha sido un mero ir a tientas y, lo que es peor, ha discurrido entre meros conceptos» (B XIVs). 16

Kant cree poder aportar la razón de por qué la metafísica no ha conseguido llegar a una cierta unanimidad, ni siquiera en algunas de las cuestiones fundamentales. Y así escribe: «Si nosotros, en el empleo de los principios intelectuales, no aplicamos nuestra razón simplemente a los objetos de la experiencia, sino que osamos extenderla más allá de los límites de esta última, brotan unos principios escasamente razonables que ni pueden esperar confirmación en la experiencia ni temer tampoco una refutación, y cada uno de los cuales no sólo existe en sí mismo sin contradicción sino que incluso encuentra condiciones para su necesidad en la naturaleza de la razón; sólo que desgraciadamente lo contrario tiene de su parte motivos igualmente válidos y necesarios para su afirmación» (B 448s). «Así, pues, el verdadero motivo del fracaso de la metafísica como ciencia subyace según Kant en el hecho de que en ella aparecen —al desarrollar sus teorías sobre los fundamentos últimos de la realidad, o sobre la realidad en su conjunto— contradicciones inevitables, «de las cuales ciertamente puede deducir que en el fondo subyacen algunos errores ocultos, pero que ella no puede descubrir, porque los principios de los que se sirve ya no admi-

ten ninguna piedra de toque de la experiencia, puesto que traspasan los límites de la misma» (A VIII).

b) ¿Cómo define Kant el conocimiento científico?

17 Kant se sabe obligado al ideal del conocimiento científico. Lo cual significa que de antemano tiene una idea precisa de lo que es el conocimiento científico. Para él el paradigma de la ciencia lo representan las matemáticas y la ciencia de la naturaleza fundada en principios empíricos, cuya encarnación más destacada es la física. Esta opción fundamental no se justifica en ningún sitio de una forma explícita; pero el motivo, evidentemente decisivo para la misma, viene así indicado: en tales ciencias existe un consenso entre los especialistas, por lo que hacen unos progresos claros. Los motivos obedecen, según Kant, a lo siguiente: las diferencias de opinión en esos campos pueden llegar a conciliarse porque los resultados de tales ciencias no son meras construcciones de conceptos vacíos, sino afirmaciones cuya verdad puede demostrarse mediante la experiencia.

De todo ello síguese para Kant que sólo puede hablarse de un conocimiento científico, cuando los resultados de la ciencia se refieren a algo experimental (y esto significa para él, como veremos más adelante, siempre algo visible), lo que para él constituye el criterio de que no se trata de la mera combinación de conceptos vacíos.

18 Por lo que se refiere a la universalidad y necesidad de las afirmaciones, sin las cuales no puede darse ciencia alguna, desarrolla Kant la explicación siguiente: ante todo está convencido de que la universalidad y necesidad de los principios científicos no pueden derivar de la experiencia, porque para él la experiencia sólo es, propiamente hablando, la percepción sensible de lo particular: y es incuestionable que dicha experiencia, por muchas veces que se repita, jamás podrá garantizar que un determinado resultado no podría ser diferente. En este sentido la experiencia sólo conduce a una necesidad y universalidad hipotéticas y no en sentido estricto. Ahora bien, puesto que esto último se da sin duda alguna en nuestro conocimiento científico —y tal es la convicción de Kant—, su origen y procedencia debe estar en otra parte. Pues bien, según la visión kan-

tiana, la misma ciencia de la naturaleza sólo alcanza el camino seguro de la ciencia cuando sus investigadores logran comprender «que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce de acuerdo con su proyecto» (B XIII). Y de ello saca esta conclusión: es posible un conocimiento científico, capaz de ir más allá de lo experimental formulando afirmaciones necesarias y universales, porque el mismo se basa en conceptos «puros», con otras palabras, en conceptos «preparados» en la inteligencia humana (B 91) y que por lo mismo se forman sin tener que apoyarse en la experiencia. Toda la *Crítica de la razón pura* está empeñada en demostrar cómo llegamos a tales conceptos, cuáles son esos conceptos y cómo pueden tener validez objetiva. Respecto de este último cometido es necesario ciertamente determinar la conexión entre los conceptos «puros» y la experiencia. Acerca de lo cual valgan las observaciones siguientes.

Para Kant nuestro conocimiento es una síntesis de percep- 19
ción sensible y de actividad espontánea de la inteligencia (del pensamiento). Todo el contenido del conocimiento deriva de la percepción sensible, pues sólo a través de ella se nos dan unos objetos, sólo ella nos proporciona unas visiones. Por el contrario, la determinación formal del conocimiento deriva de la estructura cognitiva del propio conocedor. O es una pura intuición, a la que se debe el que todos los objetos percibidos se nos aparezcan «insertos» en el espacio y en el tiempo (por lo que Kant califica el tiempo y el espacio como «las formas apriorísticas de la sensibilidad») o bien es un concepto puro, es decir, un principio ordenador que pertenece a la naturaleza de nuestra inteligencia; principio del que el material de la percepción sensible, captado ya de una manera espaciotemporal, recibe su definición necesaria y universal. Como a los conceptos puros mencionados les corresponde en nuestro pensamiento la función de principios de orden apriorísticos, o séase independientes de la experiencia, Kant les da el nombre de «categorías».

Las dos fuentes fundamentales de nuestro conocimiento están relacionadas entre sí. «Sin la sensibilidad no se nos daría ningún objeto y sin la inteligencia no se pensaría ninguno. Las ideas sin contenido están vacías, las intuiciones sin conceptos son ciegas» (B 75). Por lo demás, es necesario distinguirlas siempre claramente, porque «la inteligencia no puede ver nada y los sentidos nada pueden pensar» (ibíd.).

20 La doctrina de las dos fuentes del conocimiento humano que —aunque relacionadas entre sí— en el fondo coexisten bastante desvinculadas, no procede de Kant, sino que es una posición tradicional en el pensamiento filosófico, que al menos se remonta hasta Platón. Sus orígenes son de índole antropológica, en la que se pone de manifiesto la concepción dualista de cuerpo y alma. Cierto que en favor suyo pueden aducirse algunos argumentos importantes y de peso, pero no puede representar toda la verdad. Pues que el hombre conocedor, pese a la dualidad de su conocer, es siempre *una única* persona, resulta muy curioso contentarse con indicar los dos elementos distintos entre sí del conocimiento humano —¡lo que naturalmente también debe hacerse!— sin entrar en su unidad.

Verdad es que en un pasaje Kant hace la observación de que el doble tronco del conocimiento humano, a saber, la sensibilidad y la inteligencia, «tal vez procedan de una raíz común, aunque desconocida para nosotros» (B 29); pero no hace esfuerzo alguno por descubrir ese supuesto fundamento unitario.

21 La concepción expuesta del conocimiento late también bajo la definición del juicio sintético *a priori*, a la que tan gran valor otorga Kant. De conformidad con sus ideas acerca de la estructura de nuestro conocimiento, distingue siempre estas clases de juicios, según que se trate de juicios necesarios o no necesarios, es decir, según que amplíen o no nuestro conocimiento:

Un juicio es *analítico* cuando el predicado de la oración sólo expresa de forma explícita lo que realmente ya estaba contenido en el concepto del sujeto, aunque todavía no con toda claridad (por ej., todos los cuerpos son extensos). El juicio analítico no agrega nada nuevo a nuestro saber originario. Una vez que poseemos el concepto —sin que Kant otorgue importancia alguna al modo como llegamos al mismo, pudiendo ser de origen empírico, aunque también puede tratarse de un concepto «puro»—, la verdad del «juicio aclaratorio» no depende de la experiencia, sino que está dado *a priori*, siendo por lo mismo necesario.

Las proposiciones en las que el predicado añade algo nuevo al contenido del sujeto las denomina Kant juicios *sintéticos* o juicios extensivos. Sin ellos no se dan conocimientos nuevos, y resultan imprescindibles para la ciencia. Dentro de esos juicios se distinguen dos tipos: los *juicios sintéticos a posteriori*, que

son aquellos en los que lo que el predicado agrega al sujeto procede de la experiencia o, mejor dicho, de la percepción particular. Y éste es el ejemplo de tales juicios que Kant aduce de continuo: Todos (o algunos) cuerpos son pesados (cf. B 11s, y respectivamente *Prolegomena* § 2). Sin duda que tales juicios enriquecen nuestro saber; pero sólo con ellos no se puede edificar una ciencia. De ahí que una condición indispensable del conocimiento científico, es decir, del que amplía nuestro saber siendo a la vez universal y necesario, sea el *juicio sintético a priori*, en el cual el predicado afirma algo sobre el sujeto que, por una parte, no está contenido en él, pero que, por otra, le compete necesariamente y que por tanto no puede derivar de la experiencia particular por mucho que se repita. Y éstos son los ejemplos que Kant pone: La línea recta es la más corta entre dos puntos —¡Kant es de la opinión de que todas las proposiciones de la matemática pura y de la geometría son en su conjunto sintéticas!—. Y este otro: Todos los cuerpos son substancias.

Después de lo expuesto es fácil comprender por qué para 22
Kant la pregunta de cómo son posibles en la ciencia la necesidad y la universalidad es equivalente a esta otra: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Resumiendo las reflexiones kantianas expuestas hasta aquí podemos decir lo siguiente acerca de la estructura y los límites del conocimiento científico, que es como decir acerca de la posibilidad y del campo de aplicación de los juicios sintéticos *a priori*:

1. La necesidad y universalidad, propiedades indispensables de las proposiciones científicas, se explican fácilmente. No derivan de la experiencia de las cosas individuales sino de la inteligencia, la cual llega a su objeto en tanto que ordena las impresiones sensibles de acuerdo con juicios apriorísticos que le son propios (y propios de cada inteligencia humana), de acuerdo con las categorías. De esta explicación se deduce ciertamente que el conocimiento científico, necesario y universal, ordenado según las categorías de la inteligencia, no alcanza la «cosa en sí», sino que siempre tiene que ver en exclusiva con la «cosa como fenómeno» o manifestación. O dicho de otro modo —a fin de evitar el concepto problemático de «cosa en sí»—, que las afirmaciones científicas no pueden referirse a la realidad tal como es, sino solamente a la realidad tal como se aparece a nosotros.

2. Un conocimiento científico sólo puede darse «dentro de los límites de la experiencia posible», porque los «conceptos sin visiones están vacíos». En efecto, si cediendo al impulso de nuestra inteligencia hacia lo incondicionado, se extiende la validez de nuestros conceptos más allá de los límites de toda experiencia posible, esos conceptos resultan indeterminados, en cuyo caso no pueden verificarse y, por tanto, no son de utilidad para la ciencia. Si, pese a todo, se intenta aplicarlos a lo experimental concreto, ello conduce a conclusiones dispares y contradictorias entre sí, a verdaderas antinomias. Con lo que se hace patente que han sido aplicados de manera ilícita.

Por consiguiente, el conocimiento científico podemos describirlo siguiendo el pensamiento kantiano en estos términos: *Es un conocimiento expuesto con conceptos inequívocos y referidos a lo que pueden percibir los sentidos, conceptos necesarios y universales: pero un conocimiento que sólo capta la cosa como manifestación (lo fenoménico).*

c) ¿Qué se sigue de esa definición para la metafísica como ciencia?

Según Kant la metafísica es un conocimiento racional y especulativo totalmente aislado, «que se eleva por completo más allá de la enseñanza experimental, y ello mediante meros conceptos» (B XIV). De esta definición de la metafísica —en la que se deja sentir la idea de Ch. Wolff para quien la metafísica era la ciencia de lo mentalmente posible— y de los criterios del conocimiento científico, que acabamos de exponer, síguese que no puede llevar a cabo su pretensión de proporcionar un saber científico. Al elevarse, en efecto, sobre cualquier tipo de experiencia «persigue conceptos netos» (B 634), lo cual no conduce a un saber fundado sino únicamente a un saber aparente. Así, pues, la metafísica no es posible como ciencia teorética fundada sobre principios.

conclusión negativa no es sin embargo el único resultado J ^ *hvcstlgaciones de Kant. Está personalmente conven- . ° de haber logrado retirar del camino los impedimentos más importantes que se oponen a la aceptación de aquellas convicciones existencialmente decisivas sobre las que versa en definitiva la metafísica. Dado que, según él, existe un uso práctico de

la razón, fundado en la experiencia de la moralidad, en el que la razón se eleva por encima de las fronteras de la sensibilidad, el hombre puede tener una certeza respecto de la libertad humana, de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma; certeza que no puede demostrarse teoréticamente pero que basta para una actuación responsable. Y ello partiendo del supuesto de que todas las razones teoréticas aducidas contra tales realidades carecen de cualquier valor. Y de hecho, son nulas, según Kant, porque de la «delimitación de fronteras» trazada por él respecto de la competencia de la razón teórica sobre los fenómenos, síguese que no está permitido a la razón negar lo suprasensible (de lo que ciertamente tampoco puede decir nada positivo). «Así, pues —escribe Kant—, yo debería eliminar el saber para dejar sitio a la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de continuar en ella sin una crítica de la razón pura es la verdadera fuente de toda la incredulidad que contradice a la moralidad, incredulidad que en todo tiempo ha sido muy dogmática» (B XXX).

d) ¿Cuáles son los supuestos de Kant?

Kant fue un pensador agudo y consecuente en extremo. 26
Quien pretenda oponerse a sus resultados sólo tiene la posibilidad de evaluar sus premisas. De ahí la importancia que revista para nosotros exponer claramente lo que para Kant resultaba evidente y que por lo mismo puede admitirse según él sin ulteriores indagaciones. Para ello habremos de resignarnos a ciertas repeticiones inevitables. Éstos son los axiomas básicos para Kant:

1. Un conocimiento referido a la realidad o, dicho en 27
forma más general, referido a un dato concreto, es un conocimiento objetivo, en el sentido de un objeto que viene dado en el espacio y el tiempo. Cierto que Kant analiza las condiciones del conocimiento derivadas del sujeto cognoscente, pero sólo las valora como sus componentes formales. No se le ocurre en modo alguno que también puedan proporcionar una explicación de la realidad (puesto que el mismo conocimiento es también una cierta realidad). La realidad subjetiva como tal o la intersubjetividad no entran en el análisis del conocimiento. Y aquí se echa ya de ver hasta qué punto la concepción cogniti-

va de Kant depende de la forma de conocimiento de las ciencias naturales. Este primer supuesto básico condiciona a su vez los tres siguientes, que se encuentran en mutua interdependencia.

28 2. Dado que sólo el conocimiento objetivo es valorado como conocimiento de la realidad dada, el acto cognitivo por el que nos relacionamos, en tanto que conocedores, de una manera directa con la realidad (Kant dice: con los objetos, *Gegenstände*), es decir, la visión, sólo puede ser *sensible*. Lo cual significa que sólo puede ser provocada por la afección de los sentidos que deriva de los objetos. Según Kant, deriva de nuestra misma naturaleza, sin caer en la cuenta que tal afirmación sólo tiene sentido porque para él es cosa establecida de antemano que el conocimiento de la realidad dada sólo puede ser un conocimiento de objetos condicionados por el espacio y el tiempo.

29 3. Partiendo de ese mismo supuesto básico es evidente también que sólo puede adquirir relevancia científica el saber capaz de una formulación inequívoca y precisa. De ahí la exigencia: en la ciencia sólo pueden entrar conceptos claramente definidos y determinados de una manera inequívoca. Esto se puede llevar fácilmente a término en la lógica, ya que «en ella la inteligencia sólo tiene que habérselas consigo misma y con su forma» (B IX). Pero en las ciencias, que se refieren a una realidad dada, la situación resulta más difícil. Y ello porque unos conceptos inequívocamente precisos en cuanto a su contenido sólo podemos obtenerlos de donde obtenemos una visión en la que se nos aparece la realidad. Ahora bien, como —en virtud de los supuestos hechos— nosotros tenemos esa visión sólo como una visión sensible, síguese que nuestro conocimiento, en la medida en que ha de ser preciso en su contenido, nunca puede traspasar las fronteras de una experiencia posible (la cual está limitada por la posibilidad de una visión sensible). Por lo demás, este resultado no es sorprendente, porque en principio ya está contenido en el primero de los supuestos mentados.

30 4. De la determinación del conocimiento de contenido, expuesto de forma conceptualmente clara, síguese un conocimiento objetivo referido a la visión sensible, de modo que el concepto de la experiencia queda limitado al tipo de conocimiento que sólo proporciona lo particular y contingente (lo que ocurre precisamente en un caso determinado); de lo cual se de-

riva que la necesidad y universalidad no pueden provenir de la experiencia así entendida (ni respectivamente de una inducción que se apoya exclusivamente en una experiencia así entendida).

5. Mas para Kant es incuestionable que la necesidad y universalidad no sólo se dan en la lógica sí que también en las ciencias que se refieren a la realidad dada. Tras los supuestos realizados eso sólo puede ocurrir cuando es posible afirmar algo sobre los objetos «independientemente de la experiencia»; es decir, si nuestro pensamiento determina los objetos —al menos en cierta medida—. De ahí la teoría kantiana de los «conceptos puros» como una de las condiciones posibilitantes de la ciencia, junto con la consecuencia de que un saber científico de las cosas sólo es posible entendiendo las cosas como manifestaciones o fenómenos, pero no cual cosas en sí. 31

e) Lo que Kant demuestra y lo que no demuestra

La crítica kantiana de la razón pura es la determinación de fronteras de la forma de conocimiento que se da en las ciencias modernas; es decir, aquellas ciencias que se refieren a procesos del mundo material que pueden comprobarse mediante la percepción y que describen las regularidades descubiertas por medio de conceptos claros e inequívocos. Su investigación demuestra que con tal conocimiento no puede establecerse nada que supere el campo de la experiencia (empírica) posible. En el fondo, esta afirmación es una tautología, porque en realidad lo único que dice es esto: si definimos lo científicamente cognoscible como lo hace Kant, no se puede ir más allá de los límites de ese ámbito cognitivo. Y en las condiciones del conocimiento científico aceptadas por Kant la metafísica es pura y simplemente imposible como ciencia teorética. 32

Kant empero no ha demostrado que resulten inevitables los supuestos que él establece respecto del conocimiento humano. Y sobre todo no ha probado que un conocimiento referido a la realidad esté limitado al conocimiento de los objetos condicionados por el tiempo y el espacio. No ha demostrado que sólo la visión sensible sea capaz de ponernos en contacto con la realidad, ni ha probado tampoco que sólo lo que se puede exponer con conceptos inequívocos pueda ser objeto de un conocimiento fundado y merecedor del calificativo de científico. 33

34 A modo de conclusión, permítasenos referirnos aquí a una tensión y discrepancia que afecta a toda la *Crítica de la razón pura:* uno de los resultados decisivos de dicha obra es la consignación de que afirmaciones válidas en sentido científico-teórico sólo pueden referirse a la cosa como manifestación, jamás a la cosa en sí. Ahora bien, si tal afirmación ha de tener un valor universal e ilimitado, debe también poder predicarse de las afirmaciones (de los resultados) de la *Crítica de la razón pura,* con la consecuencia extremadamente desagradable de que todo cuanto Kant proclama en su crítica sobre la estructura o sobre las posibilidades y límites de nuestra inteligencia y de nuestra razón no la afecta directamente a ella misma, sino que sólo informa sobre cómo nosotros podemos concebirla en virtud de una regularidad que a nosotros nos está en definitiva totalmente encubierta. Por todo lo cual la explicación kantiana del conocimiento queda por completo en el aire; y el escepticismo, que Kant pretendía superar a toda costa, se apunta nuevos triunfos. Así pues, la tesis de la fenomenalidad de la *Crítica de la razón pura* no es aplicable a la misma, de lo que se sigue que no puede ser válida en un sentido estrictamente universal, sino que más bien ha de dar cabida a las excepciones.

Bibliografía: Lotz 1955; de Vries 1977; Coreth-Schöndorf 1983, 97-130.

2. *La crítica del positivismo lógico a la metafísica*

35 El ataque más encarnizado que se ha llevado a término en la historia de la filosofía procede de los filósofos pertenecientes al llamado Círculo de Viena o que están bajo su influencia, y a los que se conoce como positivistas lógicos, empiristas lógicos y también neopositivistas. Se dieron a conocer por los años treinta del presente siglo. Dicho ataque se condensa en la afirmación de que todos los asertos metafísicos carecen de sentido.

En su trabajo *Superación de la metafísica mediante un análisis lógico del lenguaje (Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache),* aparecido en 1931, escribe R. Carnap: «Mediante el desarrollo de la *lógica moderna* ha sido posible dar una respuesta nueva y más aquilatada a la pregunta sobre la validez y justificación de la metafísica... En el campo de la metafísica... el análisis lógico conduce al resultado

negativo de que *los supuestos principios de ese campo son totalmente absurdos»* (1931, 219s). Los principios de la metafísica son para Carnap principios aparentes o seudoprincipios; no sólo no son verdaderos sino que ni siquiera pueden ser falsos, no hacen más que simular un sentido que no tienen en modo alguno.

Partiendo de esta idea J.A. Ayer defiende en su libro *Lenguaje, verdad y lógica (Sprache, Wahrheit und Logik)*, publicado en 1935, la tesis de que «ninguna afirmación, referida a una "realidad" que transciende la frontera de toda experiencia sensible posible, puede tener un significado científico» (1970, 42). Ayer se hace a sí mismo la objeción de que eso ya lo había afirmado Kant, pero advierte al respecto que su posición es más radical que la kantiana: «Él (Kant) dijo, en efecto, que la inteligencia humana está dispuesta de tal modo que se enreda en contradicciones cuando osa traspasar la frontera de una experiencia posible e intenta ocuparse de las cosas en sí. Y así convirtió la imposibilidad de una metafísica transcendente no —como lo hacemos nosotros— en una cuestión de lógica, sino en un hecho» (ibíd., 42s).

Así, pues, para Carnap y Ayer los principios metafísicos han de calificarse como absurdos y sin sentido, porque «no responden a las condiciones bajo las cuales una afirmación puede en exclusiva tener un significado científico» (Ayer 1970, 43).

A este resultado llegaron los primeros positivistas lógicos 36
porque, en su opinión, sólo existen dos tipos de afirmaciones que puedan satisfacer y hacer justicia a los criterios del pensamiento científico: *primero*, aquellas que expresan unos hechos a su vez perceptibles, es decir, las que mediante un razonamiento controlado por la lógica pueden reducirse a lo percibido de una manera sensible; *segundo*, las que exponen las reglas del pensamiento exacto, es decir, los principios de la lógica formal y de la matemática. Las afirmaciones de cualquier otro tipo pertenecen al campo de los sentimientos no controlables, de la imaginación o de la poesía, en una palabra, al campo de la «metafísica».

Ésta expresa únicamente un sentimiento vital; pero lo hace de una manera inadecuada, toda vez que la expresión adecuada para el sentimiento vital es el arte. Ciencia sería, por una parte, la ciencia exacta de la naturaleza y, por otra, la lógica y la matemática.

La verdad sobre la que versan las tesis de la lógica y de la matemática es puramente formal; con otras palabras, esas ciencias nada afirman respecto de la realidad, carecen de contenido o son meras tautologías. Un saber con contenido sólo puede proporcionarlo la percepción sensible. De lo cual se deduce que el criterio de verdad para el neopositivismo es el «principio de verificación empírica»: sólo pueden considerarse verdaderas, es decir, «cargadas de sentido», aquellas afirmaciones con un contenido que pueden reducirse inequívocamente a hechos perceptibles por los sentidos.

En consecuencia todo conocimiento verdadero tiene su fundamento en los hechos percibidos por nuestros órganos sensoriales; es decir, en los «asertos base» (también denominados «asertos actuarios» o *Protokollsätze*), que consignan tales hechos de un modo que podríamos asimilar al de quien levanta un acta.

37 En el positivismo lógico late la idea, que desde los comienzos de la edad moderna se ha dejado sentir con intermitencias, de que un saber con contenido que aspira al calificativo de científico ha de orientarse por el modelo de las ciencias empíricas y elevarse a la categoría de principio básico formulado de manera explícita. Del desarrollo consecuente de dicha opción derivan todas sus tesis. Por eso la realidad se identifica sin más con la observación particular del mundo corpóreo que tenemos a mano. Por eso el positivismo lógico (a diferencia de Kant) renuncia a los juicios sintéticos *a priori* que no pueden probarse empíricamente; de lo cual se sigue la consecuencia, aceptada explícitamente, de que los juicios de hecho sólo pueden ser hipotéticos. Por eso el juicio analítico se entiende en un sentido esencialmente más rígido de como lo hace Kant, ya que se le define como una tautología. Y por eso, finalmente, a la filosofía sólo se le reserva el único cometido del análisis lógico del lenguaje (y por ello de acuerdo con el único criterio de sentido de la verificabilidad empírica).

38 La discusión científica de las tesis sustentadas por el positivismo lógico bien pronto demostró que eran insostenibles. Por ello nadie lo defiende hoy en su radicalismo originario. Señalemos sobre todo los puntos flacos siguientes:

39 1. Habría que preguntarse qué es el *status* lógico del propio principio de verificación. No puede ser un principio empírico, y a la vez es indudable que tampoco se trata de un principio

meramente formal, pues no cabe afirmar que sea una pura tautología. Más bien se trata de una afirmación universal que afirma algo concreto y determinado sobre aseveraciones que, en opinión del hablante, se refieren a la realidad.

Esta idea pone al neopositivismo en una alternativa: o admite que existen frases con sentido y con un valor científico, aunque no estén referidas a ninguna de las clases de afirmaciones con sentido admitidas por el propio neopositivismo, o bien hay que afirmar que el fundamento último de toda certeza científica es una afirmación «metafísica» absurda. En uno y otro caso se impone una revisión del sistema.

2. Se ha demostrado además que la aplicación estricta del 40
criterio de sentido empírico conduce a una consecuencia en extremo incómoda para el positivismo lógico, a saber: que las hipótesis básicas de la investigación científico-natural (como, por ej., el principio de la conservación de masa y energía), al no poder verificarse mediante una observación particular, tienen que considerarse como principios metafísicos y sin sentido.

3. Hay otra dificultad insalvable que se deriva respecto de 41
los «principios actuarios», que deben constituir la base de cualquier afirmación científica con contenido. ¿Qué es lo que se entiende al hablar de la «realidad dada» *(das Gegebene)*? ¿Se trata del proceso que se observa como algo «dado» o son únicamente mis datos sensibles sobre el mismo? Y, sobre todo, ¿cuál es el comportamiento mutuo entre frase y realidad, es decir, «cuáles son las relaciones que median entre la afirmación y el proceso que aquélla describe?, ¿cómo han de entenderse? Cualquiera que sea su definición más precisa, esos procesos nunca pueden ser como tales idénticos en sentido estricto a la afirmación, ya que proceso y afirmaciones pertenecen a dimensiones diferentes. De conformidad con ello sólo se habla de "coincidencia". Ahora bien, para poder examinar dicha coincidencia de frase y realidad, sería necesario compararlas entre sí. Pero ello no es posible según los supuestos básicos del positivismo: nada se puede afirmar sobre la *relación* entre realidad y aseveración» (W. Schulz 1972, 52).

4. Por lo demás, hablar de los principios actuarios como 42
puros principios de observación resulta problemático por el hecho mismo de que no existe observación alguna que escape a la teoría o, en un sentido más general, que escape a algún tipo de prejuicio o conocimiento previo.

43 5. Hay que reprochar al positivismo lógico (desde luego que no sólo a él, pero sí de una manera muy particular) el que no considere al sujeto cognoscente como tal. Es ciertamente algo que siempre se da por supuesto cuando de observaciones se trata; pero su papel termina con registrar si se trata o no del caso en cuestión. El proceso cognitivo ha de explicarse en la medida de lo posible sin el sujeto, lo que en el fondo constituye una exigencia contradictoria. «El interés patente del planteamiento positivista tiende a desconectar la subjetividad del proceso cognitivo. ¿Por amor a la verdad? ¡Desde luego! Pero simultáneamente se prescribe a la verdad cómo tiene que mostrarse, a saber: sólo en el campo de acción de la decisión binaria del sí y del no de unas circunstancias finitas» (B. Casper 1972, 37).

Bibliografía: Carnap 1931 (1977); Carnap 1966; Ayer 1970; Inciarte 1972, Schulz 1972; Krampf 1973; Ayer 1976, Ettelt 1979.

3. *Las relaciones con la metafísica en la posterior filosofía analítica*

44 En la filosofía posterior, que se ha ido diferenciando notablemente, quedó diluida de una manera esencial la radical actitud antimetafísica de los comienzos. Se fue imponiendo la convicción de que los metafísicos no dicen simplemente tonterías. A ese convencimiento condujo sobre todo la circunstancia de haberse demostrado como inviable una clara delimitación de fronteras entre afirmaciones «científicas» y «metafísicas» sobre la base del criterio empírico de sentido. Como, además, la propuesta de K. Popper para utilizar la falsabilidad *(Falsifizierbarkeit)* fundamental de las afirmaciones cual criterio delimitador con ayuda de las observaciones no daba buenos resultados en todos y cada uno de los casos, hubo que resignarse a no poder eliminar por completo en ninguna teoría general ciertas hipótesis que habría que llamar metafísicas.

Otro motivo del cambio de actitud entre los filósofos analíticos fue la concepción del lenguaje desarrollada por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen).* Según dicha teoría, es un error pensar que el lenguaje sólo existe para describir situaciones. Hay que suponer

más bien que en él se dan los más diversos «juegos lingüísticos», cada uno de los cuales tiene finalidad propia y se justifica por el hecho de que con su ayuda podemos hacernos entender en un contexto determinado. No se excluyen mutuamente, por lo que nada cabe objetar contra el lenguaje de la metafísica, mediante el cual se articula una actitud posible frente al mundo.

Esta nueva actitud de tolerancia, y hasta de apertura, hacia 45
la metafísica tiene en todo caso sus límites. Y así, aunque se considera el juego lingüístico de la metafísica como una posibilidad coherente del uso del lenguaje, se rechaza la idea de que la metafísica proporcione una explicación definitivamente válida sobre la realidad, puesto que ya se tiene por absurda la idea de que pueda darse un juego lingüístico capaz de fundamentar y dar cuenta de todos los otros. Se pone además en duda la relación de los sistemas metafísicos con la realidad, aun admitiendo la posibilidad de desarrollar teorías metafísicas con sentido y coherentes en sí mismas; y ello porque la única competente para establecer una relación con la realidad es la ciencia empírica. Se pone así de manifiesto que se comparte la opinión de Kant de que todas las teorías son vacías por cuanto que sobrepasan el ámbito de la experiencia particular posible.

Esta actitud es también el motivo de la desconfianza de muchos filósofos analíticos cuando se trata de utilizar términos muy generales, como son los de «realidad», «existencia» y «evolución». Se es del parecer de que no se da nada parecido al «ser» y que lo único que hay son entes particulares; no existe algo como la verdad, lo que sí existe únicamente son afirmaciones verdaderas; tampoco existe un problema de inducción, sino sólo investigaciones de unos razonamientos inductivos concretos y particulares (cf. C.B. Daly 1961, 181).

Así pues, ciertos supuestos básicos siguen siendo indiscu- 46
tibles. El conocimiento, en la medida en que persigue un saber con contenido, apunta a unos «objetos» claramente identificables, que o bien son cosas individuales o propiedades de cosas individuales o bien se trata de «entidades» *(Entitäten)* abstractas, cuales son, por ejemplo, las clases de cosas. De ahí que un saber contenidístico sólo pueda proceder de la percepción particular. Y de ahí también la exigencia, necesaria a todas luces para la ciencia particular, de que todos los conceptos empleados en la ciencia tengan que ser siempre exactos, o, lo

que es lo mismo, que sólo pueda hablarse de ciencia cuando se puede representar el saber obtenido mediante conceptos inequívocos definidos y claramente diferenciados de otros, y eso aun en el caso de investigaciones filosóficas que se consideran obligatorias. Por ello es sin duda correcto que la metafísica no pueda eludir la exigencia de la crítica del lenguaje. Ciertamente que aún queda por aclarar si las fronteras de lo que se puede exponer lingüísticamente coinciden sin más con aquello que es posible expresar mediante una conceptualidad inequívoca.

Bibliografía: Haller 1967; Tugendhat 1967; Walsh 1967; Apel 1967/68; Stegmüller 1969; Körner 1970, 211-289; Röd 1976; Inciarte 1978

III

¿SON POSIBLES AFIRMACIONES VERDADERAS ACERCA DE LA REALIDAD NO EXPERIMENTABLE EMPÍRICAMENTE?

El que algo sea posible sólo puede demostrarse cuando se 47
hace patente su realidad. Así pues, si se pretende demostrar la posibilidad de la metafísica como ciencia, será preciso mostrar que indudablemente existen de hecho afirmaciones verdaderas sobre una realidad a la que no tiene acceso la experiencia empírica. En la medida en que se logra hacer patente *que* tales afirmaciones existen, se pondrá de manifiesto *cómo* llegamos a las mismas, o *en qué manera* están a nuestra disposición.

Con ello se habrá probado asimismo que existe un campo de la realidad no accesible a la experiencia empírica (y que, por tanto, no se puede equiparar realidad con lo que es empíricamente experimentable); con otras palabras, cómo podemos tener entrada a ese campo. También quedará patente que las afirmaciones relativas a ese campo no se dan independientemente unas de otras, sino que constituyen un sistema coherente de afirmaciones verdaderas sobre una realidad no empírica. Ahora bien, si ese sistema se da, también existe la metafísica. Pues bien, tal es el programa que vamos a recorrer paso a paso. Recordemos aquí una vez más que cuando hablamos de experiencia nos referimos a la que surge por la percepción de la realidad objetiva que nos viene dada.

1. *El argumento de la «retorsión»*

Siguiendo las exigencias de nuestro programa debemos 48
mostrar que el hombre es capaz de formular afirmaciones in-

dudablemente verdaderas sobre algo que es real y no empírico. Los adversarios de la metafísica lo niegan por distintos motivos, es decir, *sostienen que a ningún hombre le es posible hacer afirmaciones verdaderas sobre una realidad no accesible a la experiencia empírica*. Pero ocurre que con tal postura expresan (sin quererlo e incluso hasta sin pensarlo) un saber sobre algo que en principio no es accesible a la experiencia empírica. En efecto, cuando se hace una afirmación (cualquiera que sea), cuando se lleva a cabo como tal afirmación y no se aduce simplemente como un ejemplo gramatical o como opinión de otros, se la está afirmando como verdadera. Mas, si se afirma como verdadera, también *se afirmará concomitantemente como verdadero, como absolutamente válido* aquello que representa la condición necesaria para que dicha afirmación pueda pasar por verdadera.

Si lo aplicamos a nuestro caso, diremos que la afirmación de que nadie puede hacer afirmaciones verdaderas sobre la realidad no experimentable empíricamente sólo puede ser verdadera cuando sabemos sobre qué tema podemos formular aseveraciones verdaderas y sobre qué otro no podemos hacerlo. Así pues, la afirmación formulada por los adversarios de la metafísica lleva implícito un saber respecto del alcance fundamental de nuestro conocimiento. El saber antes mencionado sólo se refiere sin embargo a lo que no es accesible a la experiencia. En efecto, está claro que el alcance fundamental de nuestro saber jamás puede establecerse empíricamente (es decir, mediante la observación de cada uno de los objetos existentes).

Al mismo tiempo queda también de manifiesto que nuestro conocimiento acerca del alcance básico de nuestro saber es un conocimiento que se refiere a la realidad. Puesto que en la medida en que se sabe la amplitud fundamental de un saber, se sabe también de algo que define de hecho el saber real (el saber realizado de manera efectiva), y al que no se le puede denegar en consecuencia la designación de «realidad» (lo cual no significa sin embargo que se sepa de algo que está presente de un modo objetivo). Por tanto, la afirmación de que nadie puede hacer afirmaciones verdaderas sobre la realidad no accesible a la experiencia sólo puede ser verdadera cuando pone a nuestra disposición un saber que no es derivable de la experiencia, pero que pese a todo se refiere a la realidad. Lo cual indica que la afirmación lleva implícita una contradicción.

Aunque no se trata ciertamente de una contradicción explícita, no es una afirmación contra otra afirmación. No se dice: Es posible afirmar algo verdadero sobre una realidad no experimental, y no es posible. Más bien se trata de una contradicción que se establece en el proceso afirmativo: la verdad de la afirmación depende de una hipótesis formulada de modo tácito, que contradice a lo que explícitamente se sostiene en la afirmación. Y, dado que esa hipótesis es la condición indispensable para la verdad de la afirmación de marras, tampoco puede afirmarse que no se expresa en manera alguna; no se hace de un modo directo sino indirecto simplemente, a saber, mediante el cumplimiento de la afirmación; con otras palabras, por el hecho de expresar que la afirmación se hace en serio y que, por ende, se afirma como verdadera.

Podríamos aducir una larga lista de ejemplos parecidos. Al 49
hablar de Kant y del positivismo lógico (n. 34 y 39) ya nos hemos referido a razonamientos similares. Basta citar ahora dos más: 1. El escepticismo radical desaparece necesariamente tan pronto como adquiere la formulación explícita de un punto de vista, porque el afirmar que no hay certeza alguna en nuestro conocimiento ha de considerarse ya como una aseveración cierta para que pueda tomarse en serio como tal afirmación. Incluso eso es lo que ocurre, cuando se defiende el escepticismo sólo como una tesis probable, porque en tanto que alguien lo defiende afirma implícitamente que al menos está seguro de su probabilidad. 2. Cuando alguien aduce argumentos en defensa del determinismo total y en contra del libre albedrío no hace sino expresar su convencimiento de que mediante una argumentación racional puede persuadir a su adversario de la verdad del determinismo; es decir, puede formar su juicio mediante las razones aducidas. Pero sería imposible de ser cierta su propia afirmación, porque cualquier convicción, cualquier punto de vista adoptado, y hasta cualquier argumentación, serían mera consecuencia de procesos que discurren necesariamente y sobre los que no cabría ejercer la mínima influencia mediante argumentos racionales (cf. Keller 1982, 66s).

Todos los argumentos de este tipo son una forma de la de- 50
nominada «retorsión», que consiste en volver contra el adversario su propio argumento mediante un razonamiento determinado. (Dicho con mayor precisión, en la lógica clásica se habla de «retorsión», cuando se le puede «dar la vuelta» a un dilema;

entendiendo por dilema un silogismo, cuya primera parte consta de una disyunción completa —«ya sea *a* o *no a*»— mientras que en la parte segunda se saca la misma conclusión de las dos proposiciones hipotéticas de la parte primera, de los dos miembros posibles de la disyunción. Al argumento se le puede «dar vueltas» si de las dos proposiciones hipotéticas que aparecen en la parte segunda se puede sacar, sobre hipótesis diferentes, una conclusión contraria.) Por lo demás, en nuestro caso se trata de una forma especial de esa manera de argumentación, pues no se enlaza con lo que el adversario ha dicho explícitamente, sino con aquello que, al presentar su afirmación, tendría que admitir como verdadero cual condición ineludible para la validez de su afirmación, independientemente de si lo ha querido o no. Así pues, en esos argumentos se muestra la verdad de una afirmación haciendo ver que la afirmación contradictoriamente opuesta se elimina a sí misma por la contradicción que comporta. Y como en tales argumentos se pone de manifiesto una autocontradicción latente, adquieren la máxima fuerza probatoria.

51 A pesar de lo cual en la discusión filosófica apenas si se tienen en cuenta, porque en ellos no se trata de una contradicción de frases o sentencias, sino de una contradicción entre un contenido formulado en una afirmación y el supuesto que necesariamente ha de hacerse para la verdad de una proposición. De lo cual se sigue que en principio sólo hay que formular el supuesto, expresado únicamente de manera indirecta, para poder contraponerlo a lo expresado de forma explícita. Pero tal formulación no se establece de una vez para siempre, sino que más bien puede darse de distintos modos. De ahí que cualquier contraposición, o cualquier conclusión sacada de la contraposición susodicha, parezca contener un elemento incontrolable y caprichoso. Esta impresión surge al menos cuando nos orientamos por un ideal de cientificismo establecido de antemano. Sin embargo, hay que preguntarse por qué la metafísica ha de medirse por el rasero de ese ideal, en vez de desarrollar el concepto de ciencia que le compete, pues que es éste el que se ha de sacar de las propiedades de las afirmaciones metafísicas. De las reflexiones hechas hasta ahora podemos ya derivar tres de tales propiedades:

52 1. Las afirmaciones metafísicas son afirmaciones en las que se asume una conciencia explícita de las convicciones básicas de

la vida cotidiana, que por lo general no son reflexivas. Son incontrovertiblemente ciertas, porque ni siquiera cabe la posibilidad de negarlas en serio sin tener que admitir tácitamente su validez.

2. Sin embargo, tales afirmaciones —y ya nos hemos referido a ello— no pueden establecerse de una manera precisa. Tan pronto como se las formula explícitamente no hacen sino representar de modo inadecuado el saber que constituye la condición posibilitadora de su propia vigencia. Por qué tenga que ser así, es fácil de explicar: aquello que las afirmaciones expresan sobre los elementos de la realidad que no pueden probarse empíricamente, es decir, su contenido, no pertenece —*per definitionem*— a lo que normalmente apunta nuestro conocimiento y, en consecuencia, nuestras afirmaciones; y, por lo mismo, sólo puede entrar indirectamente en nuestro campo de visión, por medio de nuestras afirmaciones sobre los objetos. Como en ellas se trata de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento referido a los objetos, su contenido no puede expresarse verbalmente en la forma que nos es habitual, que separa claramente uno del otro y que nosotros reclamamos con razón en nuestras afirmaciones referidas a los objetos. Por ello, consideradas desde el punto de vista de un lenguaje que describe los objetos presentes, resultan vagas e imprecisas, y hasta dan la impresión de que están vacías de contenido. Mas no es así en modo alguno, aunque no podamos fijar su contenido de forma inequívoca. 53

3. Hay, pues, que admitir «detrás» o «debajo» del plano del conocimiento formulado explícitamente otro plano cognitivo, que de ordinario no se formula y que ni siquiera puede formularse al modo de nuestro conocimiento objetivo, pero cuya importancia radica en que constituye el fundamento de todos nuestros conocimientos formulados de manera explícita y que perseguimos directamente. Se le puede llamar «implícito» o «atemático», aunque haciendo hincapié en que también llega a exponerse, si bien no de modo directo sino sólo mediante la expresión de lo manifestado explícitamente. De no ser así, nada podríamos saber de ese plano latente de nuestro conocimiento, en cuyo caso tampoco sería posible hablar del mismo como de un tipo de conocimiento a saber. 54

A la luz de esta distinción, la metafísica ha de definirse como la disciplina filosófica, que se impone el cometido de

expresar de una manera sistemática ese saber tan fundamental y latente. La dificultad, la imposibilidad de encerrarla *(Unabschliessbarkeit)* y su carácter fundamental para cualquier otro saber se los confiere a la metafísica la naturaleza de su cometido.

55 Una objeción posible contra la prueba —realizada con ayuda de la retorsión— de afirmaciones necesariamente verdaderas acerca de la realidad no empírica, se deriva del hecho de que el razonamiento expuesto presenta a primera vista una cierta semejanza con aquellas afirmaciones en las que se siguen unas paradojas de la autoaplicación de lo que en ellas se afirma. Como esas paradojas pueden evitarse observando ciertas reglas, parece congruente intentar, mediante un procedimiento similar, una refutación de las conclusiones que se derivan de la retorsión. El supuesto para ello es desde luego el hecho de que ambos casos son semejantes. Pero esa hipótesis no es correcta.

Tomemos como ejemplo la paradoja clásica del mentiroso Dice un cretense: «Todos los cretenses son embusteros.» Y ahora se plantea la cuestión de si esa frase es verdadera o falsa. Si partimos del supuesto de que la frase es verdadera, quiere decir que todos los cretenses, incluido el que aquí habla, son embusteros, y por tanto es una mentira, no es verdadera. Pero si no es verdadera, entonces miente el cretense, y la frase sigue siendo cierta. Tenemos aquí, por consiguiente, que de la verdad de una frase se sigue su falsedad, mientras que de su falsedad síguese su verdad. Otro ejemplo es la paradoja russelliana. «Se constituye la clase de todas las clases que no se contienen a sí mismas, y se plantea la cuestión de que si una tal clase se contiene a sí misma, implicaría la afirmación de ese problema en el sentido de que no se contiene a sí misma, mientras que la negación diría que sí se contiene» (Bocheński - Menne 1973, 89). También en este caso existe la contradicción de que, cualquiera sea la hipótesis que se haga, siempre se deriva de ella lo contrario.

Pero en el caso de la retorsión antes mencionada la situación es totalmente distinta. El afirmar que nosotros somos incapaces de formular afirmaciones verdaderas sobre lo real no empírico sólo puede ser verdadero en el supuesto tácito de un saber, que empíricamente nunca puede lograrse, sobre los límites de lo que nosotros podemos expresar y afirmar. No se trata, pues, de una hipótesis que haya de expresarse en sentido propio para llegar a una contradicción. No se trata realmente de que sea necesario formular explícitamente las hipótesis contrapuestas entre sí, de las que siempre se deriva lo contradictoriamente opuesto, para tener que llegar a una paradoja. Aquí no se trata, por tanto, de la elección entre hipótesis alternativas, sino de una única hipótesis, de un único supuesto, que se ha de hacer de necesidad tácitamente, porque es la condición que hace posible la verdad de tal afirmación.

Bibliografía: Apel 1984.

2. *Lo que no puede negarse*

56 La mayor parte de las afirmaciones pueden ser verdaderas o falsas. Cuando se trata de situaciones contingentes, siempre se

da esa doble posibilidad. Por eso es congruente que las ciencias experimentales se deslinden de la metafísica por cuanto que se atienen (si no en la praxis de la investigación cotidiana, sí al menos teóricamente) al principio de la falsabilidad; con otras palabras, sólo están dispuestas a hablar de un principio científico cuando pueden darse unos criterios por los que también una frase puede ser falsa. De los enunciados de la ciencia experimental cabe, pues, decir, lo que L. Wittgenstein anotó en su diario: «Para que una frase pueda ser verdadera, también tiene que poder ser falsa» (5.VI.1915, Wittgenstein 1960, 143).

Sin embargo, tal aserto no puede considerarse como una regla para las afirmaciones verdaderas, ya que existen afirmaciones que nunca pueden ser falsas, entendiendo por tales no sólo aquellas que en virtud de su forma lógica —como tautologías— nunca pueden ser falsas, sino también afirmaciones que en razón de su contenido tampoco pueden ser erróneas. Tales son las afirmaciones que expresan lingüísticamente lo que no puede negarse sin caer en contradicción con aquello que el enunciado afirma de un modo concomitante y necesario.

Pues bien, tales son las afirmaciones metafísicas en el sentido pleno de la palabra. De acuerdo con ello existen también afirmaciones que nunca pueden ser verdaderas, entendiendo por tales no sólo los enunciados que, como las contradicciones (o las frases sin sentido), jamás puedan ser ciertos por su misma forma, sí que también aquellos otros que en virtud de su contenido sólo pueden ser no verdaderos, toda vez que afirman algo que sólo puede afirmarse mediante una contradicción que se establece en el curso del enunciado. Ahora bien, los enunciados que se les oponen contradictoriamente (cf. n. 52) son los enunciados de la metafísica.

Ya hemos aducido algunos ejemplos acerca de frases que, 57
expresando su contenido, son necesariamente verdaderas. Ahora vamos a plantearnos la cuestión en general de ***qué es aquello que, tan pronto como se hace una afirmación, no puede negarse sin contradecirse implícitamente***. ¿Qué es, pues, lo que necesariamente se supone, es decir, se afirma necesariamente, al establecer cualquier afirmación (tanto si es verdadera como falsa)?

La respuesta a esta pregunta todavía no podemos desarrollarla aquí de forma completa, porque tal respuesta desembocaría en un proyecto de metafísica general. Aquí lo

primero que nos importa es la fundamentación de la metafísica, y por ello nos limitamos a dos datos fundamentales, que vienen coafirmados en cada afirmación: el saber acerca del «ser», implícito en el saber acerca de la propia existencia, y el saber acerca de la capacidad de verdad que contienen nuestras afirmaciones.

a) En cada afirmación el hombre sabe algo acerca de su existencia y, con ella, acerca del «ser» en general

58 En tanto que hago una afirmación, cualquiera que sea (o en tanto que ejerzo una actividad consciente de cualquier tipo, da lo mismo), me resulta indudable que yo existo. Con esta comprobación se expresa, desde un punto de partida algo distinto, la idea por la que Descartes partiendo de la duda, y por ende del proceso del pensamiento, llegó a la certeza inconmovible del «yo existo», pudiendo así superar su duda radical. No obstante el razonamiento (casi) igual, no se trata exactamente de lo mismo que Descartes tenía *in mente*. A él lo único que le importaba en el fondo era la certeza indudable que corresponde a la frase «Yo soy» cada vez que se pronuncie o se tome en consideración, a fin de poder fundamentar todos los otros saberes a partir de esa certeza. A nosotros, en cambio, lo que nos importa sobre todo es el saber que se supone en el acto de cualquier afirmación para que lleve implícita siempre nuestra propia existencia como un contenido que se sabe simultánea y necesariamente.

Si bien se advierte, ese saber acerca de la propia existencia no es el resultado de una conclusión, sino que aquí se trata de una experiencia inmediata: al realizar cualquier afirmación no importa la que sea (o en cualquier otro acto consciente), siempre soy consciente de mi actuación y existencia; o, mejor dicho, soy simultáneamente consciente. Por eso representa un malentendido de la situación que ahí se da tomar el «yo pienso» en el sentido y significado de «ahora existe un pensamiento», como lo hace A.J. Ayer (1970, 59). Porque no se trata de deducir algo a partir de la presencia de un pensamiento, sino de aquello de lo que tengo conciencia concomitante en el acto de pensar.

Ese saber que acompaña a todos mis actos conscientes no puede interpretarse en el sentido de que sólo se compruebe con

ello este dato: Si de una «cosa» se puede predicar que ejerce una actividad (por ej., el pensar), en tal afirmación va implícito también el que esa «cosa» existe. No se trata, en efecto, de lo que cualquier observador puede comprobar en determinados casos, sino de lo que yo sé en tanto que actuante, aquello que tengo presente en la realización de mi acto. Y eso es mi propia existencia, acerca de la cual sé por tanto con un saber originario; es decir, sin que tal saber venga proporcionado por un concepto de la existencia obtenido de cualquier otra parte. Y ello porque en la actividad consciente me viene dada mi existencia, y por eso sé ante todo lo que significa «ser» y existir.

aa) La problemática de ese saber

Se trata, por lo demás, de un saber muy particular. Por una 59
parte, me resulta en efecto indudable que yo soy, que existo; y con ello se me abre el sentido del «ser» en tal manera que no tengo que ser instruido al respecto, ni propiamente puedo serlo. Por otra parte, sin embargo, mi propio yo y mi propia existencia no me son asibles de una manera efectiva; lo que aquí se me abre no se deja comprobar. Nada me está más próximo que mi yo, a pesar de lo cual me resulta casi inencontrable cuando me vuelvo a mí mismo con mirada investigadora. Mientras lo abandono en el fondo de mi conocimiento objetivo, está incuestionablemente allí; pero tan pronto como intento atraparlo, se escapa. Mi yo como tal nunca me viene dado empíricamente.

Por eso, a pesar de la contradicción que se realiza al afir- 60
marlo, se comprende en cierto modo por qué D. Hume pudo sostener en su *Tratado sobre la naturaleza humana* (libro I, parte IV, capítulo VI) que sólo se pueden percibir estados de conciencia, pero nunca tener una certeza acerca de la existencia de un yo que garantiza y constituye la identidad personal. Pues es cierto que nunca me encuentro sin una sensación, y que el yo como tal jamás se puede observar.

De conformidad con esto también se puede entender a Kant, que en la parte principal sobre los paralogismos (*KrV* A 341-405, B 399-432) critica la doctrina del alma de la metafísica racionalista, montada sobre el análisis conceptual del «yo pienso». En cualquier caso resulta atinada su crítica de que «el

yo, que subyace en todo pensamiento, no puede ser objeto en el mismo sentido en que lo es aquello que le viene dado en el pensamiento como un objeto distinto de él. Tampoco es posible aplicar al yo las categorías como leyes de la síntesis del dato visible... en el mismo sentido (en que se aplica a los fenómenos)» (Brugger 1955, 116). De todas formas, con ello no se demuestra en modo alguno que el hombre pensante y actuante no sepa nada de su propia existencia. Así parece haberlo vislumbrado el propio Kant, que en una nota (B 422s) habla del yo «que existe de hecho» y que no viene dado como una representación empírica sino «puramente intelectual». Esa experiencia existencial precede además, según Kant, a la experiencia que surge mediante la aplicación de las categorías (cf. Brugger 1955, 114-119).

61 Bajo la concepción de Hume, de Kant y de otros late el convencimiento de que sólo se puede hablar de un saber, cuando el saber se refiere a objetos que pueden darse inequívocamente. Ahora bien, es indudable que eso siempre debe ocurrir según la forma gramatical y que, por tanto, es imposible hacer una afirmación sobre algo, sin designarlo como un objeto y sin introducirlo en la discusión como tal. Pero con ello todavía no queda resuelto si sólo se puede incorporar a la confrontación filosófica, que por descontado tiene que realizarse de una manera lingüística, aquello que puede objetivarse por completo.

bb) El problema de los límites de nuestro saber

62 Con la cuestión de si en la discusión filosófica sólo se puede introducir lo que se deja objetivizar sin reservas queda planteado el problema, decisivo para cualquier pensamiento sistemático, de la frontera de nuestro conocimiento, o sea, la cuestión del límite de nuestro lenguaje y, con ello, la cuestión del límite de nuestro mundo. Y, si se trata de ese problema, se puede asentir por completo a la afirmación de L. Wittgenstein: «*Los límites de mi lenguaje* representan los límites de mi mundo» (*Tractatus* 5.6.), y no obstante ser de la opinión de que la delimitación de las fronteras de nuestro lenguaje y, por ende, también de nuestro mundo, adoptada en el *Tractatus* es demasiado restrictiva. Una tal concepción puede incluso reclamarse al dicho *Tractatus*, pues es el propio Wittgenstein el que, por una

parte, consigna en el prólogo: «Lo que se puede decir se puede decir claramente, y aquello de lo que no se puede hablar es preciso silenciarlo» (cf. también 4.116 y 7), para ceñirse a este principio básico en casi todo el tratado; por otra parte, sin embargo, en las últimas páginas de su obra no sólo expresa el carácter aporético de ese principio fundamental al afirmar en una nota enigmática el sinsentido de todo el *Tractatus* (6.54), sino también por el hecho de mencionar lo inefable, lo místico y aquello de lo que ni siquiera se puede hablar.

Con esta observación nos hemos anticipado un poco a 63
nuestras reflexiones. En efecto, antes es preciso analizar con mayor exactitud si es correcta la opinión de muchos filósofos del lenguaje de que sólo se puede introducir en una discusión filosófica seria lo que se deja objetivar, es decir, aquello que se puede determinar como un objeto clara e inequívocamente identificable. En este problema hay que empezar por admitir —como ya se ha indicado— que sólo cabe hablar sobre aquello que se introduce lingüísticamente como objeto en la discusión. Pero con tal aserto, en el fondo tautológico, aún no queda resuelta la cuestión de si sólo ha de darse por conocido lo que se puede describir inequívocamente.

Cierto que el conocimiento humano va ligado al lenguaje en el sentido de que para nosotros no existe un conocimiento totalmente alingüístico. Y ello porque sin algún género de interpretación lingüística de la realidad no se nos da ninguna realidad como tal. Pero del hecho de que sea necesaria una exposición lingüística de la realidad para entender esa realidad no se sigue que sólo exista lo que el lenguaje puede exponer sin reservas y por completo (al menos el lenguaje que describe inequívocamente su objeto). No se puede afirmar, por tanto, que la realidad a la que el lenguaje se refiere no contenga un *plus* respecto de lo que el concepto puede aportar exactamente. No cabe, pues, excluir que existe una dimensión de la realidad que jamás puede ser descrita positivamente sino que sólo puede ponerse en lenguaje por cuanto que se alude a la misma mediante una conexión de enunciados afirmativos y negativos. Por consiguiente, semejante forma dialéctica de hablar no se puede calificar de ilegítima *a priori*, cuando se trata de la representación lingüística de la realidad.

En este punto surge, sin embargo, la objeción siguiente: 64
«No existen fenómenos paradójicos. Cuando en la descripción

de un fenómeno se derivan ciertas paradojas, debemos admitir que tal descripción parte de premisas inconvenientes, que se sirve de medios categoriales inadecuados» (Tugendhat 1979, 11). Acerca de esta posición, compartida por muchos, hay que advertir lo primero que bajo la misma late una concepción totalmente fija de la realidad, del conocimiento y del lenguaje. Se parte del supuesto de que la realidad es sólo aquello que se puede identificar como objeto, que el conocimiento no es más que el conocimiento claramente representable, y que por tanto sólo es tolerable como representación de la realidad aquella manera de hablar que todo lo identifica exactamente como un objeto. Es evidente la estructura circular de semejante reflexión. Con lo cual queda dicho también que tal posición no es un opción razonable (cosa que desde luego sugiere el propio Tugendhat; cf. 1979, 58), que por razones metodológicas pueda aplicarse a un campo especial, aunque resulte sumamente problemática para una interpretación filosófica de la realidad.

Hay que recordar lo que ya hemos indicado en la breve reflexión anterior sobre el *Tractatus* de Wittgenstein (n, 62), y es que ni siquiera un pensamiento concebido con toda claridad y exactitud puede evitar en definitiva conclusiones aporéticas. Dicho de un modo más preciso: puede sí evitarlas, pero sólo cuando renuncia de antemano al planteamiento de cuestiones generales (como, por ejemplo, la cuestión de la condición última que hace posible nuestro saber objetivo como tal). Y es que, efectivamente, no existen fenómenos paradójicos, si se entiende por fenómeno únicamente algo delimitado con precisión, o cuando lo que se muestra es objeto de subdivisiones y aislamientos hasta tanto que puede ser descrito de manera inequívoca. Para ello se ha cuidado el método de no tomar ya en consideración conjuntos de realidades ni problemas de gran amplitud y eliminar con ello del pensamiento todo cuanto suscita admiración y resulta misterioso (lo cual no puede equipararse *a priori* con lo absurdo y contradictorio).

65 Al comprobar y consignar que no es lícito el rechazo apriorista de lo supraconceptual, de lo que no se puede representar plenamente por medio del lenguaje objetivante, no por ello hemos demostrado ciertamente que existe esa dimensión supraconceptual. Ésa será una prueba que sólo podrá darse mediante una reflexión sobre nuestra experiencia.

cc) El saber acerca de lo no objetivable (por completo)

Todos los filósofos para los que sólo cuenta como realidad 66
el objeto que se puede identificar como tal de manera inequívoca pasan por alto el hecho de que cada vez que pienso un objeto, hablo y emito un juicio sobre él, en el acto de pensar, hablar y juzgar capto mi existir efectivo, con lo cual sé lo que significan «existir» y «ser» en general. Así, pues, mi saber no es nunca *sólo* un saber acerca de algo como un objeto perfectamente determinado. Ocurre más bien que yo, para poder saber de algo *como* tal algo, necesito saber que *yo sé,* y con ello me vienen dados *conjuntamente* mi yo que sabe y mi propio saber. Ese saber acerca del propio saber y de la propia existencia, como condición indispensable de mi saber objetivo, no puede ser a su vez un saber objetivo sino únicamente su fundamento. No se articula en forma específica y tampoco puede ser jamás representado de un modo adecuado. Y esto vale también cuando me aplico a mi yo, cuando hablo de mi yo. También entonces me viene dado conjuntamente mi yo, aunque, o mejor dicho porque, lo convierto en un objeto separado del sujeto (que soy yo), y sólo al realizar la afirmación como de aquello de lo que yo hablo.

Ese «estar presente para mí mismo» de mi existencia, implícito en cada acto del saber acerca de los objetos, es un saber que no me lo proporciona algún concepto de mi yo sino que se caracteriza por su inmediatez, y tiene por lo mismo un carácter experimental. Esta inmediatez del saber es ciertamente una «inmediatez mediada» *(vermittelte Unmittelbarkeit),* con lo que se trata de una mediación que no elimina su carácter inmediato y directo.

Aquí, pues, el que sabe es a la vez lo sabido, y lo sabido es a su vez el que sabe; pero ese saber se me da siempre sólo como algo implícito en el acto de saber acerca de objetos determinados. Por eso no tengo una visión intelectual explícita de mi yo ni de mi existencia.

Debido a que el saber acerca de mi yo (de mi existencia) 67
tiene esa estructura de inmediatez mediada, se puede y hasta se debe afirmar de él que tiene un carácter aparentemente contradictorio. Si tomamos el saber objetivo como criterio de conocimiento, hay que decir que el yo como tal es inexpresable. De lo cual sin embargo no se sigue en modo alguno que

yo, al hablar de mi yo, sólo tenga la alternativa de hablar de datos empíricos —que nunca pueden ser mi propio yo— o bien de referirme a un *X* eternamente desconocido, puesto que mi yo me es conocido en grado sumo (aunque de manera diferente que un «él» o un «ello») al ser lo experimentado directamente a la vez que lo expresado de manera concomitante en cada actuación consciente.

Sólo que esa expresión no se da a través del concepto estático, como un contenido significativo fijo, sino a través de la dinámica de la realización, es decir, mediante el comprender (a través del concepto como actividad), del que es condición indispensable. Por ello lo así expresado no es comprobable en principio, y por ello fácilmente pueden pasarlo por alto quienes sólo consideran realidad lo que puede comprobarse de manera inequívoca, aunque sea el fundamento y el apriori universal de cualquier saber y entender.

68 Y, para terminar, una observación más: mi yo y mi propia existencia se hacen patentes en cada una de mis afirmaciones ciertamente que como una realidad no empírica aunque indiscutible, de modo que cada afirmación es siempre algo más que una mera reacción instintiva o que una maquinal «escupida de datos». Cuando yo afirmo algo, siempre se expresa en ello a la vez algo más: que esa toma de posición parte de mí, que yo estoy detrás y que me reconozco en ello.

Ese dato resulta a su vez paradójico para el pensamiento objetivante: yo soy origen en el sentido pleno de la palabra, algo sale de mí que no puede reducirse a algo distinto de mí mismo, sin ser por ello un origen absoluto sin más.

dd) Reflexión metodológica y conclusión

69 En las páginas que anteceden no hemos centrado nuestra atención en aquello a lo que se refieren nuestras afirmaciones, sino en aquello que se supone en cada afirmación como necesario, en la medida en que es un acto humano realizado de manera consciente. El conocimiento así adquirido se designa desde Kant como «transcendental». No se ocupa de los objetos, sino de las condiciones apriorísticas de nuestro conocimiento efectivo de los objetos. En la formulación kantiana se dice: «Yo llamo transcendental a todo conocimiento que no se ocupa tan-

to de los objetos sino de nuestra forma de conocimiento de los objetos, en tanto que es posible *a priori*» (*KrV* B 25).

El sistema de las ideas obtenidas por la reflexión transcendental se denomina desde Kant «filosofía transcendental», sin que sea un descubrimiento exclusivamente kantiano. Con la plena conciencia metodológica que es dado encontrar en Kant ciertamente que nadie la había aplicado antes de él, aunque ya desde Platón estuvo presente en la filosofía la idea, que subyace en el fondo de la misma, de que el conocimiento de los objetos viene codeterminado por las condiciones de nuestra capacidad cognitiva (cf. Flasch 1973, 105-152). Cabe incluso reprochar a Kant el que, debido a su actitud racionalista y empirista, haya aprovechado sólo en forma limitada las posibilidades de la reflexión transcendental y no haya llegado hasta el fundamento último del pensamiento.

Que las posibilidades de la reflexión transcendental lleguen 70
más allá de lo que Kant admitió, queda ya demostrado por nuestra reflexión precedente, a través de la cual nosotros hemos llegado a la autoconciencia como un saber acerca del propio ser y, por ende, acerca del ser en general, y un saber inmediato, implícito en cada actuación consciente aun cuando no se pueda establecer conceptualmente. La reflexión transcendental abre una dimensión de la realidad y del conocimiento que de ordinario no se tiene en cuenta lo bastante y que se caracteriza porque en ella ya no tiene sentido la distinción entre realidad y conocimiento, *puesto que en ella realidad y conocimiento son la misma cosa, ya que aquí lo real es lo conocido y lo conocido es lo real*.

La reflexión transcendental parte del hecho lingüístico y 71
analiza sus implicaciones no objetivas. Por ello hay que esperar que la filosofía analítica del lenguaje supere de una vez radicalmente sus prejuicios, derivados de sus comienzos positivistas, acerca de lo que el análisis puede significar. Pero, mientras se atenga exclusivamente a lo expresado de una manera objetiva y no tome conocimiento de la importantísima dimensión de la realidad a la que apunta en muchos aspectos cada acto de lenguaje, no se podrá diferenciarse claramente de la ciencia lingüística o de la semántica formal. Y por lo mismo tampoco se podrá considerar aún como una disciplina filosófica en sentido pleno.

bables, se contiene un elemento apodíctico con pretensiones de absoluto. Lo cual nos hace sospechar que la afirmación de la verdad de un enunciado, implícita en cada uno de los asertos, ha de entenderse en un «doble aspecto», por así decirlo: un aspecto sujeto a error y otro aspecto inmune al mismo. Sospecha que se robustece con la reflexión siguiente.

«Verdadero» y «falso» se consideran como los dos valores de 75
verdad del enunciado, que se contraponen mutuamente. En una consideración formal de la frase hasta pueden parecer equivalentes. Pero tan pronto como entra en juego el contenido, «verdadero» y «falso» en tanto que propiedades de los enunciados ya no son alternativas equivalentes. Pues se puede decir con razón que enunciados falsos y erróneos sólo son posibles porque son posibles los enunciados verdaderos. Mas no se puede decir: los enunciados verdaderos sólo son posibles porque son posibles asimismo los enunciados falsos. Dicho de otro modo: el error es una desviación de la verdad, pero la verdad no es una desviación del error. No existe ahí «simetría» alguna. Este hecho lo expresó Spinoza con su frase tantas veces citada: «*Veritas norma sui et falsi est*», la verdad es norma de sí misma y de lo falso (*Ethica* II, prop. 43 scholion).

Para poder entender lo que significa que tanto el error 76
como la verdad se conocen a través de la verdad, debemos preguntarnos: ¿Qué es lo que hace posible reconocer un enunciado falso como falso y uno verdadero como verdadero? Y ésta es la respuesta: un enunciado erróneo se reconoce como tal porque el sujeto cognoscente sabe de la no concordancia de su enunciado con la realidad; pero eso sólo es posible en virtud de un saber acerca de la realidad en sí (es decir, de un saber que es absolutamente verdadero): *norma falsi est veritas*, la verdad es norma de lo falso. De acuerdo con ello, el enunciado verdadero se reconoce como tal por cuanto que el hombre conocedor sabe de la coincidencia de su enunciado con la realidad como tal; lo cual sólo es posible cuando el hombre puede conocer de hecho la realidad como tal: *norma veri est veritas*, la norma de lo verdadero es la verdad. Así, pues, la *veritas*, que es la norma de sí misma y de lo falso, es la coincidencia fundamental de conocimiento y realidad que hace posible el juicio como tal.

Puede también describirse como un saber (apriorístico) acerca de la realidad como tal realidad. Por ello se trata aquí de un *saber absolutamente verdadero*, inmune al error, que cierta-

Bibliografía: Maréchal 1949; Lotz 1955; Muck 1964; Holz 1966; Holz 1973; Lotz 1978; Krings 1979.

b) El saber acerca de la concordancia fundamental entre enunciado y realidad

72 Quien afirma algo (lo que sea y como sea, y por tanto también en los casos en que lo haga como meramente posible o verosímil) no sólo afirma aquello que consigna de un modo explícito (por ej., este tren avanza rápido; todos los hombres son mortales; es un deber el ser justo), sino que afirma también por inclusión que de hecho es como él lo afirma, y que, por consiguiente, su afirmación es verdadera. Decir *cómo* es una «cosa» (de la que se habla) sin decir implícitamente *que* realmente es así, no tendría ningún sentido. No podemos entrar aquí en las cuestiones difíciles y complejas de la mentira, la ironía y el lenguaje metafórico. Baste consignar este dato: incluso quien miente ha de tener el propósito de no ser tomado como embustero, sino como alguien que toma en serio su afirmación y que la presenta con pretensiones de verdad, pues de lo contrario su mentira no alcanzaría su objetivo (cf. al respecto, Weinrich 1974). Así, pues, la afirmación implícita de la verdad de un enunciado entra necesariamente en el mismo.

73 Sin embargo, esta observación parece ser bastante banal. En efecto, ¿qué se puede sacar de la misma? La verdad de un enunciado particular no se puede fundamentar en ningún caso sobre la misma, porque el convencimiento de la verdad del hecho afirmado, que normalmente acompaña a la afirmación, no excluye en forma alguna afirmaciones erróneas. Y a pesar de eso la afirmación de la verdad del enunciado, implícita en cada enunciado, es un hecho importante. Sobre el mismo versan los dos razonamientos siguientes.

aa) La radical capacidad de verdad de nuestros enunciados

74 Empecemos por una observación: los hombres (con excepción de los enfermos mentales) saben de la fiabilidad de sus aseveraciones. Lo cual no les impide hacer afirmaciones en las que, aunque se presenten como meramente posibles o pro-

mente no se expresa de un modo infalible en el enunciado particular (ya que el enunciado particular como tal siempre está sujeto a error), pero que en cada enunciado particular tiene que estar presente, pues de lo contrario no se podría pensar la asimetría de verdad y error a que ya nos hemos referido.

Formulado de otro modo: en cada uno de nuestros enunciados no sólo va implícito un saber acerca de la verdad del enunciado particular sujeto a error, sí que también un saber inmune al error acerca del fundamento último de nuestro conocimiento de la verdad; es decir, acerca de la naturaleza de nuestra razón. El saber indudable, implícito en el enunciado, acerca de la capacidad radical de verdad de la razón es la condición indispensable para que podamos distinguir en general la verdad del error.

77 De dónde surja ese saber apriorístico lo explica un texto de Tomás de Aquino, citado asimismo frecuentemente: «En la razón está presente la verdad como aquello que deriva del acto de la razón y como aquello que es conocido por la razón. Deriva, en efecto, de la actividad de la razón, por cuanto que el juicio de la razón representa la realidad tal como es. Pero es conocida por la razón en tanto que ésta reflexiona sobre su acto, con lo cual la razón no sólo sabe de su proceso, sí que también de su correspondencia con la realidad. Ésta, sin embargo, sólo puede ser conocida, cuando es conocida la naturaleza del principio activo, es decir, de la razón como un principio en cuya naturaleza entra el coincidir con la realidad. Así, pues, la razón conoce la verdad en tanto que reflexiona sobre sí misma» (*De ver.*, q.1, a.9). Pero reflexionar sobre sí significa captarse a sí misma. De lo cual se deriva que el fundamento último del conocimiento de la verdad es la autopresencia de la razón, el «estar en sí» del hombre, al que ya antes (n. 66) hemos aludido.

bb) Identidad y diferencia entre enunciado y realidad

78 Por lo que a la verdad (y a la falsedad) de los enunciados se refiere es importante otra reflexión más.

Los predicados de «verdadero» y «falso», atribuidos a un enunciado, expresan algo sobre la *relación* del enunciado con la realidad; de tal modo que «verdadero» afirma que entre enunciado y realidad existe una coincidencia o correspondencia,

mientras que el predicado «falso» consigna la no correspondencia entre ambos extremos. Y surge aquí una pregunta: ¿Qué significa «correspondencia» en este caso? Debería significar que el enunciado representa la realidad tal como ésta es en sí. Pero ¿lo hace alguna vez? Si la exactitud de la representación no plantea unas pretensiones demasiado altas, podemos responder en principio que sí. A la pregunta de qué color tienen las paredes de nuestra sala de estar, nos daremos por satisfechos con la respuesta de que son de color crema (en el supuesto de que tengan ese color), aun cuando la designación de «color crema» resulta bastante imprecisa, toda vez que son muchas las tonalidades que ese color puede presentar. Aunque el enunciado nunca pueda expresar la realidad hasta el último detalle, la respuesta se puede considerar como verdadera. Y ello porque *abstrahentium non est mendacium*: el hecho de prescindir de algunas determinaciones no significa de por sí una mentira. Mediante una descripción más exacta del objeto —cosa que a menudo sólo es posible mediante una exposición más detallada de la situación general— el enunciado puede acercarse siempre más a la realidad, de modo que la coincidencia con la misma sea siempre más precisa.

Pero aquí hemos de reflexionar sobre lo que sigue. «Más 79
precisa» significa que nunca es exacta del todo. Así, pues, el enunciado nunca puede representar la realidad tal como ésta es. Se excluye una coincidencia perfecta y completa entre anunciado y realidad. Pero con esta idea aflora la cuestión fundamental de la posibilidad de enunciados verdaderos en toda su agudeza. ¿Se pueden llamar verdaderos unos enunciados, cuando lo que debe constituir la verdad como tal, es a saber, la coincidencia del enunciado con lo que existe, nunca puede realizarse en su significado específico y pleno? En tal caso ¿no será la verdad un ideal jamás alcanzable? Si así fuera, habremos de admitir que nuestros enunciados sólo proporcionan un modelo de la realidad, que aunque se imponga en la práctica y sea en sí coherente, jamás coincide efectivamente con la realidad. Y así las cosas, ¿no habrá que decir con Kant que nosotros sólo tenemos acceso a la cosa tal como se nos aparece en virtud de nuestra estructura cognitiva, pero que la realidad en sí siempre se nos oculta?

Sin embargo, estas conclusiones no son inevitables. Se im- 80
ponen únicamente porque pasamos por alto un aspecto suma-

mente importante de nuestro conocimiento formulado en afirmaciones. En efecto, hay que tener en cuenta por qué podemos pensar que la realidad como tal no nos es accesible. El fundamento de lo mismo es evidentemente nuestro saber acerca de la *distancia*, nunca superable por completo, entre enunciado y realidad. *Que* nosotros sabemos de esa distancia es algo innegable, puesto que es la condición para que pueda aflorar el «problema de la crítica del conocimiento», para plantearse la cuestión de si es posible hablar de una coincidencia de nuestro conocimiento, representado conceptualmente y formulado en unos enunciados, y de la realidad.

Así, pues, persiste el hecho de ese saber. Pero ¿cómo explicarlo?, ¿de dónde procede? Si nos preguntamos por el origen de ese saber, una cosa es cierta: no puede proceder de lo que se representa en el enunciado como un contenido positivo, porque lo que se expresa en nuestros enunciados no puede ser el fundamento de la experiencia de su propia imperfección (de su propia negatividad).

81 El saber acerca de la distancia entre enunciado y realidad sólo puede explicarse, por tanto, diciendo que la persona que hace el enunciado *ha comparado* la realidad tal como es «en sí» con lo que contiene el enunciado como tal. Pero eso significa nada menos que «al lado» o «detrás» del saber que se expresa temáticamente, o de forma explícita, y del que nosotros podemos dar cuenta exacta conceptualmente, *tenemos presente otro saber (otro elemento cognitivo), que coincide con la realidad tal como ésta es «así»*. De no darse ese elemento cognitivo en nuestro conocimiento, tampoco podríamos tener conciencia de la imperfección del saber tematizado en el enunciado que hacemos. Su presencia, pues, no puede ponerse en duda. Mas, como ese saber acerca de la realidad tal como ella es en sí sólo nos es dado atemáticamente, como la condición posibilitadora de nuestro saber acerca de la insuficiencia de nuestros enunciados que sólo se nos puede abrir por una reflexión transcendental, resulta fácil comprender por qué la experiencia de la mera condición de modelo de nuestro conocimiento temático constituye para nosotros un problema real que no se supera de inmediato (cf. De Petter 1964, 27-29).

82 A esa dimensión latente y extraordinariamente importante de nuestro conocimiento formulado en enunciados apunta el hecho de que nosotros tomamos conciencia de que el enun-

ciado siempre puede *acercarse* más a la realidad. Y también esto resulta comprensible sólo cuando sabemos de una manera no tematizada (y nunca totalmente tematizable) acerca de la realidad como tal.

De lo cual se deriva de nuevo la distinción, decisiva para la metafísica, con la que a menudo nos hemos ya encontrado (cf. n. 54, 63, 70s). En efecto, nuestro saber, que ha de representarse lingüísticamente —como ya queda anotado, n. 74— se da «en dos estratos», presenta un «doble aspecto». *En la superficie* del proceso cognitivo humano está el elemento del saber, que se expresa directamente en los enunciados pero que frente a la realidad es siempre imperfecto en razón de su carácter estático y abstracto, como el polo modélico montado sobre nuestro armazón cognitivo. Pero *en el fondo* de ese proceso cognitivo hay presente otro elemento de saber, en principio no sabido temáticamente como contenido de conocimiento, que sólo se expresa de un modo indirecto a través de las distintas propiedades del enunciado y que no puede fijarse de manera inequívoca, pero que como el otro polo de nuestra estructura cognitiva garantiza la validez real de nuestro conocimiento formulado en enunciados (cf. De Petter 1972, 85-88). 83

Estos dos elementos del conocimiento humano son diferentes en la identidad, están en una relación tensa y se encuentran referidos el uno al otro. Cuando se limita lo conocido al concepto determinado inequívocamente como tal, es decir, a aquello de lo que podemos darnos razón y dar cuenta a los demás con una claridad unívoca y sin malentendidos (¡aunque ello sólo sea posible dentro de un marco aislado!), ya no se salvaguarda la relación con la realidad del contenido así expresado, porque tal relación no se da sin el conocimiento de la realidad que transciende el concepto como tal, pero que como tal conocimiento real no se puede expresar directamente. Sin embargo, ese conocimiento de la realidad se ordena a su vez a la articulación conceptual-lingüística, pues que sin algún tipo de expresión no se podría hacer valer, no tendría ningún valor cognitivo. Un conocimiento finito nunca se realiza en pura inmanencia, sólo puede cumplirse mediante una exteriorización. El entender no acontece en un «pensamiento puro»; el lenguaje, es decir, la formulación, la discusión y la delimitación son tan indispensables para la comprensión humana de la realidad como el elemento de la visión intelectual implícita. 84

85 La unidad y diversidad de esos dos elementos los subraya claramente W. Schulz en su trabajo sobre Wittgenstein: «No hay nada indecible en sí mismo, que no sea relativo a algo que puede decirse; y, a la inversa, no hay nada decible que no esté referido a algo indecible. Lo decible y lo indecible se condicionan mutuamente. Y única y exclusivamente a través de esa contraposición se dan de hecho. Este planteamiento dialéctico difícilmente puede sobreestimarse en su importancia, pues sólo a través de él resulta comprensible que la aporía positivista sólo se dé cuando lo decible y lo indecible se separan como campos sin relación dialéctica y se "pasa" de lo decible a lo indecible para "discutir" después en forma no permitiva de lo "propiamente" indecible» (W. Schulz 1967, 41).

Para la metafísica esta visión es simplemente fundamental, pues que tiene que enunciar lo indecible (o, dicho con mayor precisión, lo que no se puede decir con una terminología descriptiva, con un lenguaje objetivo inequívoco). Pero eso sólo puede hacerlo porque en la esencia del lenguaje entra el que exprese de alguna manera lo no lingüístico, y al hacerlo presenta lo decible a la vez que alude a lo indecible. También esta referencia a lo indecible se hace lingüísticamente, y con ello se pone en lenguaje «alusivamente» lo indecible, aunque no se lo describa como un objeto. De no ser así, no hubiéramos podido hablar de ello.

Bibliografía: Daly 1961, 178-205; De Petter 1964, 25-43; Oeing-Hanhoff 1967; Liebbrucks 1977.

3. *Por qué son posibles enunciados verdaderos sobre la realidad no experimental*

86 El argumento de la retorsión ha evidenciado que cualquier negación de la posibilidad de enunciados verdaderos sobre la realidad no empírica tiene que presuponer un saber acerca de lo real no empírico. Ese saber está determinado por una reflexión ulterior, primero, como un saber implícito en todo acto consciente acerca de la propia existencia y, con ello, acerca de la existencia en general, y, segundo, como el saber acerca de la identidad entre conocimiento y realidad. Hemos visto que cada uno de nuestros enunciados, en tanto que se considera como

una ación humana realizada de modo consciente, contiene la referencia a un elemento de conocimiento que no se expresa directamente en ella por el que conocemos algún contenido y que, si bien no se puede determinar nunca de forma inequívoca, no puede ser sólo un puro elemento formal de nuestro saber objetivo y al que corresponde una universalidad perfecta, ya que no puede negarse su validez absoluta.

A continuación analizaremos con mayor precisión en un doble aspecto ese saber que sólo se puede representar mediante un análisis transcendental. Primero, nos planteamos la cuestión de dónde procede. Y, segundo, avanzando más allá de cuanto llevamos dicho hasta ahora, habrá que determinar a qué se refiere. Quedará patente que con ello está dado a la vez el objeto de la metafísica.

a) ¿Cómo llegamos al saber de la realidad como tal?

Ese saber no deriva evidentemente de la experiencia, enten- 87
diendo por experiencia sólo la percepción de unos datos particulares, pues que es un saber necesario y universal. Con ello lo único que se establece en el fondo es aquello a lo que hay continuas referencias en el curso de la historia de la filosofía, es decir, que cada acto consciente de conocimiento (y por tanto, cada enunciado) contiene un *plus* respecto de los datos recibidos de fuera. Dicho con otras palabras, la persona conocedora nunca se comporta de un modo meramente pasivo en su conocimiento, aunque el conocer humano y finito sea también siempre receptivo y no pueda entenderse por lo mismo como un acto creativo en exclusiva. Ese otro elemento, que representa un *plus* respecto de la percepción de los datos particulares, se designa habitualmente como pensamiento. Y así se deriva el esquema ampliamente difundido, según el cual el conocimiento humano es una síntesis de experiencia (en el sentido de percepción de lo singular) y de pensamiento. A la experiencia habría, pues, que atribuir el elemento *a posteriori* y al pensamiento el elemento apriorístico en nuestro entramado cognitivo.

Sin embargo, como representación de la estructura cogniti- 88
va humana, ese esquema está mucho menos diferenciado. En efecto, cuando la estructura del conocimiento humano se expli-

ca únicamente desde la tensión de la experiencia receptiva y del pensamiento configurador, ya se ha respondido en buena medida a la pregunta de qué hace realmente el pensamiento (es decir, la inteligencia humana). El pensamiento (la inteligencia del hombre) ordena simplemente el material provisto por la percepción sensible, y todo ello de acuerdo con su propia naturaleza o —para emplear la terminología kantiana— de conformidad con sus propias categorías.

Mas si eso es toda la verdad, si el *plus* aportado por el pensamiento al conocimiento efectivamente completo es de *naturaleza puramente formal*, entonces no podremos salir jamás de nuestra subjetividad (que desde luego vige para todos los hombres y en ese sentido es transcendental), y sólo podremos conocer las manifestaciones o fenómenos sistematizados por categorías innatas en nuestra inteligencia, pero nunca conoceremos la realidad «en sí».

89 Pero como ya se ha demostrado que sabemos de la realidad como tal —aunque sólo sea de manera atemática—, no podemos asentir a esa conclusión. Por eso hay que decir que al pensamiento, a la inteligencia humana, no sólo le compete una función formal y ordenadora frente a los datos proporcionados por la sensibilidad (función que en modo alguno puede ponerse en litigio), sino que el pensamiento, la inteligencia, aporta también *algo de contenido* al hecho de conocer. Mas esta afirmación significa que la oposición entre experiencia y pensamiento ha de relativizarse esencialmente, y que por lo mismo hay que atribuir también al pensamiento (a la inteligencia o, dicho de manera más precisa, a la razón) una relación con la realidad que le corresponde como tal, una actividad experimental.

A dicha conclusión sólo podríamos escapar en el supuesto de las *ideae innatae*, de los contenidos cognitivos explícitos innatos en nosotros. Mas, como no se puede demostrar la existencia de ideas innatas que como contenidos cognitivos estén explícitamente a nuestra disposición, desaparece dicha posibilidad. *Debemos, pues, mantener que la inteligencia humana puede adquirir por sí misma un saber necesario, universal y a la vez con un contenido* (lo cual no significa necesariamente una manera de conocimiento independiente por completo de la percepción sensible).

Con ello queda superado el rígido contraste entre el ele-

mento aposteriorístico y el apriorístico de nuestro conocimiento, pues eso significa que también lo que no procede de la experiencia particular como tal, lo experimentamos de alguna manera que habrá que precisar más, es decir, nos lo apropiamos *a posteriori*. Esta experiencia intelectual de lo apriorístico (de lo absolutamente válido y, por ende, de lo general) no se puede entender sin embargo como una captación intelectual explícita de lo absoluto, ya que una visión intelectual *explícita*, una contemplación *directa* de lo suprasensible no nos corresponde a los hombres.

Así, pues, ese elemento incondicionalmente válido del saber siempre lo conconocemos, lo coexperimentamos; está implícito en cada saber nuestro acerca de los objetos como la condición posibilitadora de la validez real de todos nuestros conocimientos explícitos con una relación objetiva. *Se trata aquí, nada más y nada menos, que de la autoconciencia que acompaña a cada acto consciente, por la cual sabemos de nosotros mismos (de nuestro yo) y del significado de la existencia, del ser como tal. A través de ese conocimiento sabemos de la realidad como tal.* Ese saber nos viene dado «por experiencia», y por tanto *a posteriori*, ya que, de una parte, es el resultado de la autopresencia del yo pensante y actuante y, de la otra, es el resultado del conocimiento objetivo, porque la autoexperiencia nunca nos es posible «de un modo puro», sino que nos viene dada conjuntamente con el saber acerca de los objetos. 90

De conformidad con su propia condición, siempre surge cuando tomamos contacto con la realidad objetiva. Pero en tanto que se da esa toma de contacto, surge (como condición posibilitadora para que pueda experimentarse la realidad exterior *como* realidad) inmediatamente el saber concomitante y atemático acerca de la realidad como tal por cuanto que la inteligencia (el yo) *se reconoce a sí misma como realidad que comprende la realidad*. Por consiguiente, en la medida en que la toma de contacto con la realidad objetiva sólo es ocasión para que pueda surgir esa experiencia de la realidad como tal en la autopresencia de la propia subjetividad, hay que calificar ese saber como un saber apriorístico.

De esta reflexión sobre el origen del saber atemático acerca de lo incondicionalmente válido se siguen dos conclusiones.

1. Hemos encontrado la raíz oculta del doble tronco del conocimiento humano, a saber: la sensibilidad y la inteligencia 91

(cf. n. 20). El único y mismo hombre que, como ser espiritual consciente de sí mismo, está abierto a la realidad como tal, es decir, a lo incondicional, y ello por su misma naturaleza, en tanto que ser finito y material sólo puede realizar esa apertura de su naturaleza cuando llega a sí mismo mediante actuaciones espaciotemporales y externas en las que se expresa y realiza. Por eso la sensibilidad del hombre es siempre una sensibilidad específicamente humana, conformada ya por la inteligencia, y que por lo mismo sólo bajo ciertos aspectos es comparable con la sensibidad del animal. Y por eso la inteligencia humana es una inteligencia referida a la sensibilidad, una inteligencia que en unión con la sensibilidad se adueña en cierto modo de la realidad en una articulación lingüística, es decir, en un pensamiento conceptual y en una actuación externa y configuradora.

Pero en definitiva la inteligencia sólo puede hacer esto porque es más que una mera capacidad o facultad ordenadora (capaz de análisis y de síntesis); porque en lo más profundo es la facultad para captar la realidad como tal, y por eso se llama razón, poniendo de relieve la inteligencia ordenadora.

92 2. Ahora podemos ya solucionar la cuestión de en qué medida está la metafísica referida a la experiencia y en qué grado es independiente de la misma. Ante todo hay que definir la experiencia como un conocimiento de lo presente; o sea, como aquella forma de conocimiento que, en oposición al pensamiento discursivo y a la recepción de un conocimiento a través de un testimonio, brota del contacto directo con la realidad. Con ello no se niega sino que más bien se supone en razón de la temporalidad del hombre —que tiene como consecuencia que el conocimiento humano nunca pueda realizarse en un solo momento sino siempre con una cierta duración— el que entre también en la experiencia el recuerdo, el cual reúne lo que es igual en las distintas percepciones (en el sentido de la *ἐμπειρία* aristotélica, Cf. *Analítica segunda* 2, 19; 100a 3-14).

93 Partiendo de esa definición hay que decir, además, que la metafísica no puede pasarse sin la experiencia. Teniendo que ser, en efecto, la ciencia de toda la realidad concreta, ha de fundamentarse en la misma realidad mediante la experiencia. Pero al mismo tiempo es preciso poner de relieve que la metafísica no necesita de experiencias especiales, sino simplemente de las que ha hecho inevitablemente cualquier hombre que ha llegado al uso de razón. La independencia repetida-

mente señalada de la metafísica respecto de la experiencia no significa por consiguiente que pueda pasarse sin más de la experiencia, sino que simplemente no ha de perseguir afanosamente una búsqueda de datos, hechos y situaciones —como hacen las otras ciencias— para poder empezar su trabajo, porque el saber que late en ella surge simplemente cuando el hombre se halla en el mundo de una manera consciente.

Con ello —y de la manera que ya queda expuesta, cf. n. 90— el hombre se sabe en el mundo y ha experimentado, por ende, lo que significan existir, pensar, querer, decidir, obrar, llegar a ser, pasar, permanecer, lo que es duración, extensión, relaciones, coincidencia y diversidad, unidad, pluralidad, alteridad y muchas otras cosas. Dicho con mayor precisión: al experimentarse a sí mismo en contacto con el mundo el hombre hace una experiencia fundamental, que no puede representarse en sí misma, pero de la que se deriva el saber acerca de los conceptos y definiciones fundamentales de la existencia —aducidos sólo como ejemplo— junto con las ideas básicas que de ellos se siguen directamente (cf. *prima principia*).

Esa experiencia básica, en la que se toma conciencia de la realidad como tal, y que sólo es posible tematizar mediante un análisis transcendental podemos denominarla ***experiencia atemática de la realidad como tal*** y también ***experiencia transcendental***. Con el empleo de esta última designación suponemos ciertamente que en la definición de lo que puede llamarse «transcendental» se va más lejos que Kant. Para él, en efecto, semejante designación carecería de sentido, pues en su opinión no se puede justamente experimentar la dimensión transcendental de nuestro saber como condición que hace posible la experiencia (que sólo se refiere a lo sensible). Para nosotros, en cambio, ese elemento del saber —que sólo puede hacerse patente mediante una reflexión transcendental— no es algo meramente formal sino algo de contenido, que se experimenta en la forma ya explicada como *el* apriori sin más y que constituye el único fundamento oculto de todos y cada uno de los elementos de nuestro conocimiento que pueden demostrarse como apriorísticos.

Porque admitimos también una «experiencia transcenden- 94
tal» o, dicho de otro modo, una «experiencia atemática del ser», al señalar la cuestión fundamental de la metafísica (n. 11 y 47), designábamos «experiencia empírica» a la que nace por

la percepción sensible del objeto particular y que en el ámbito de las ciencias se considera la *experiencia por antonomasia*. Con ello tratábamos de evitar de antemano el prejuicio empírico-positivista de que sólo se puede experimentar lo perceptible por los sentidos, o, lo que es lo mismo, dejarse determinar directamente por ello, pese a todos los intermediarios. Lo que cuenta más bien es que aquello que constituye la experiencia como tal, es decir, «el dejarse determinar directamente por la realidad presente (no obstante la mediación de todo tipo)», es algo que está presente no sólo en la percepción sensible sí que también en la autopresencia (de la que nos hacemos conscientes por la percepción de los objetos) del sujeto conocedor. Así, pues, para nosotros la «experiencia» sin más y en sentido amplio es un concepto superior, que se diferencia en los elementos de la experiencia «empírica» y de la «transcendental» mutuamente relacionados.

Bibliografía: De Petter 1964, 25-43; Wahl 1965.

b) Lo que se aprende con ese saber

95 Se puede responder a esta cuestión con una sola palabra: *el ser*. Es decir, aquello de lo que se viene hablando de continuo en la filosofía occidental desde los tiempos de Parménides y que desde Aristóteles se considera como el objeto propio de la metafísica. Cierto que sólo se entiende adecuadamente lo que la expresión «ser» designa, si se parte de la idea de que no significa nada objetivo, nada que exista a la manera de las determinaciones particulares. Significa más bien lo ineludible y que no puede reducirse a ninguna otra cosa, cada condición condicionante y por lo mismo incondicionada en toda realidad, lo que nosotros suponemos necesariamente en todos nuestros actos conscientes y en cada uno de nuestros enunciados. El ser como tal no puede significar nada objetivo por el mero hecho de que designa lo que corresponde a todo lo que *es* de alguna manera.

El ser precede, pues, a todas las distinciones. Todas las distinciones corrientes, *exclusivas de otra cosa*, se demuestran secundarias frente al ser; es decir, son *distinciones dentro del ser*. De ahí que el ser no sólo incluye lo real sino también lo posible

(en el sentido de la potencialidad real). Asimismo, lo que se suele denominar «apariencia», en contraposición a ser, pertenece también al campo del ser. Pero sobre todo ha de tenerse en cuenta que no sólo pertenece al ser lo que nosotros pensamos, sino que el pensamiento mismo es una manera de ser. Así, pues, sólo se pueden concebir el pensar y el ser como oposiciones que se excluyen cuando previamente se ha definido el ser como lo que se opone al pensamiento, con lo que se ha desgajado el pensamiento del ser y en el fondo se le ha privado de lugar y relación. Pero en tal caso no habrá que extrañarse de que, tras dicha operación, el pensamiento y el ser ya no puedan reunirse jamás.

De ahí que el «lugar» de la comprensión del ser sea la refle- 96
xividad de nuestro pensamiento. Dicho de una manera más concreta: la autoconciencia o conciencia del yo, por la que cada uno de nosotros —en la manera en que ya queda descrita (cf. n. 66-68) e implícita siempre en el saber acerca de alguna otra cosa— se conoce a sí mismo como existente, se está presente a sí mismo y, con ello, experimenta de modo directo la identidad de conocimiento y realidad, de pensamiento y de ser en un punto (aunque sea sólo de forma implícita en el saber acerca de otra cosa). Se trata de un punto «en que el ser se "aclara" para sí mismo —en la identidad—, con lo que proyecta en general el horizonte de la "aclaración" y ofrece la posibilidad de que también otra cosa, a saber, un contenido objetivo, entre en la luz de la conciencia» (Coreth [2]1964, 139). El ser, captado juntamente en el yo a través del conocimiento de lo otro, es *el* apriori; es aquello que se aplica a todo y bajo lo cual quedan subsumidas todas las cosas. Lo que en mí mismo reconozco como la realidad última es a la vez lo que yo atribuyo a otros o descubro en otros.

Al haber experimentado en mí, en tanto que ente, el ser como la identidad de ser y conocer, adquiero también la experiencia originaria de lo que es «manera de ser espiritual», de lo que es «espíritu». Sólo desde ahí puedo entender lo que es «cosa», «materia», es decir, un ser que no está en sí mismo en un sentido pleno (formal), y no a la inversa. Así, pues, al «concepto» del ser (mejor dicho: la inteligencia del ser) no se obtiene originariamente del dato objetivo y cosificado, sino del ente que está en sí, del ente espiritual «aclarado» e iluminado para sí mismo, que somos nosotros mismos.

Conocer el ente como ente, y por tanto al ser como lo que hace que el ente sea ente, equivale a subsumirlo bajo el «respecto» absolutamente válido que todo lo abarca *a priori* y que nosotros, con ocasión de cualquier experiencia objetiva, coexperimentamos en nosotros mismos como identidad de realidad y conocimiento.

Tres observaciones más a modo de conclusión.

97 1. *Sobre el contenido de la inteligencia del ser.* En la conciencia obtenida a través del mundo acerca del propio ser sabemos directa-mediatamente (o mediata-directamente) acerca de las determinaciones fundamentales del ente finito (que somos nosotros mismos) y con ello sabemos también de las determinaciones fundamentales del ser como tal. Por ello ese saber, que nace a través de una experiencia transcendental, es un saber, superpleno, un saber con contenido en grado máximo: lo contiene todo sin que nada le escape. Es incluso aquello que proporciona a cualquier saber particular, representando conceptualmente, el contenido de realidad, y como tal es simplemente el contenido.

Por lo demás, cuando pretendemos definir con precisión conceptual ese contenido, siempre sugerido por la palabra «ser» pero sin expresarlo propiamente, tropezamos con enormes dificultades. Porque el ser como dato de nuestra «experiencia del ser» aparece sin contornos precisos; fuera de que «es», no se puede dar ninguna determinación concreta. Pero esa referencia al «es» no nos aporta ninguna ayuda ulterior, ya que se trata precisamente de la definición de ese «es».

98 Por una parte, esa situación no tiene nada de sorprendente, puesto que lo que constituye el fundamento definitorio de todo lo particular no se puede definir a la manera de lo particular; es decir, desde una cosa que se le contrapone como distinta y otra (pero que aquí es sólo un supuestamente otro). Por otra parte, se trata de un estado sumamente insatisfactorio para nuestro pensamiento, al que gustaría poner fin y que incluso es necesario terminar, si se quiere cultivar la metafísica como una ciencia argumentativa. Fácilmente se llega después a las ideas siguientes (como lo certifica la historia de la filosofía): como punto de partida se elige el criterio, en sí perfectamente correcto, de que el ser es aquello en lo que coinciden todas las cosas, y se intenta después definir de un modo conceptual claro e inequívoco esa realidad una y común.

Pero cualquier tentativa por definir el ser con una precisión conceptual conduce inevitablemente a una operación de vaciado y desrealización de aquello que desde la experiencia auténtica se entiende por ser; lo que desemboca en la desaparición de la metafísica. En efecto, cuando se busca lo inequívocamente común en todos los entes, cuando se hace la tentativa de encontrar aquello en que coinciden sin duda alguna lo real y lo pensado y aun el pensamiento mismo, lo nouménico y lo fenomenológico, lo efectivo y lo posible, lo material y lo que no se puede aprehender por los sentidos, sólo se puede obtener una definición para el ser que no dice positivamente nada: es aquello que no es simplemente nada. Esa definición conceptual del ser, según la cual *no es meramente nada*, no expresa de hecho *absolutamente ningún contenido*. Por eso se le puede aplicar la famosa descripción paradójica de Hegel en la *Ciencia de la lógica*: «El ser, lo indeterminado inmediato es de hecho *nada*, y ni más ni menos que nada» (Hegel 1934, 67).

Este concepto completamente vaciado del ser no es apro- 99
piado para la metafísica, además de que no corresponde a la experiencia ontológica inmediata. Debemos, pues, renunciar a una definición «conceptual» exacta. Porque el ser es ciertamente lo que compete a todas las cosas, pero a la vez es algo que compete a cada una de manera diferente. De cómo haya de entenderse esto y de sus consecuencias nos ocuparemos ampliamente en las páginas que siguen. Mas la imposibilidad de la definición conceptual del ser no significa que hayamos de callar sobre él, sino simplemente que la exposición más precisa de la inteligencia del ser como tarea específica de la metafísica sólo puede consistir en desarrollar cada vez más lo implícito en la experiencia del ser sin darla jamás por acabada.

2. *Sobre la no objetivabilidad del ser*. La metafísica es 100
difícil porque su objeto no es propiamente objetivable. La razón última de eso es la siguiente: siempre estamos personalmente implicados. El ser es siempre también mi ser. No puedo reflexionar sobre la realidad en su conjunto, y hacerlo como si estuviese fuera de esa realidad. Así, pues, siempre tengo que implicarme para poder captar la realidad como tal. Tropezamos aquí con la verdadera causa de la dificultad, porque nunca puedo representarme (mi yo) adecuadamente, jamás puedo verme hasta el fondo, no tengo una intuición espiritual directa de mi yo (cf. n. 66). Cierto que como hombre soy un ser espi-

ritual, racional, reflexivo, que está en sí, capaz de lo absoluto y, por tanto, absoluto también en cierto modo; pero eso sólo lo soy en finitud y, por consiguiente, con múltiples condicionamientos. El fundamento último de la realidad sólo puede alcanzarlo quien es a su vez fundamento de su realidad, quien es lo absoluto. Pero como soy finito, no soy capaz de eso.

101 De todo lo cual síguese algo de importancia capital de cara al método de la metafísica y de la filosofía en general. No se puede desarrollar de un modo puramente deductivo en el sentido de que se atenga a una investigación evidente, a la vez que a una visión clara y distinta, como lo intentó Descartes al comienzo de la edad moderna; o que se reclame —con Husserl— unos inicios absolutamente claros, unas visiones esenciales totalmente inmediatas (cf. Husserl 1965, 71), a fin de montar desde esos puntos de arranque, perfectamente claros, la «filosofía como una ciencia estricta».

Y no es que no tengamos ninguna idea indudable. Sólo que jamás se nos dan con plena claridad y expresividad. De ahí que hasta las ideas indudables y su formulación sean siempre ambivalentes. No hay ninguna formulación explícita, ni siquiera de las intuiciones indudables, que proporcione su recta intelección de un modo infalible; sucede más bien que cada formulación puede ser malentendida. Porque sólo el único fundamento de todas nuestras intuiciones indudables —es decir, aquel saber acerca del ser que obtenemos de la experiencia transcendental— contiene todo lo necesario para la recta comprensión de cada una de las intuiciones fundamentales o de los «primeros principios»; pero ese saber en el fondo nunca se puede expresar por completo.

102 Por ello, el punto de partida de la filosofía es la experiencia cotidiana en toda su amplitud que se pregunta por su fundamento. Cierto que el punto de partida elegido explícitamente puede ser muy diverso; pero la reflexión filosófica, cuando logra penetrar hasta los fundamentos últimos de la realidad, acabará descubriendo, más pronto o más tarde, el primer supuesto básico de todos nuestros enunciados verdaderos, que siempre se nos da de una manera concreta: el yo que se copiensa a sí mismo en cada pensamiento. Sólo entonces habrá aprehendido el punto siempre latente y central de la experiencia de la realidad. Por eso, sin reflexión transcendental (realizada de modo más o menos consciente) no hay metafísica alguna.

3. *Sobre el principio de identidad.* Este principio, que expresa la identidad del ente consigo mismo en tanto que ente, lo consideran muchos filósofos como la representación más concisa de la comprensión ontológica originaria, mientras que otros lo tienen por una trivialidad, por una mera tautología. Asimismo se enjuicia de manera distinta el ser mismo como objeto de la metafísica. A ello se añade el hecho de que quienes lo consideran como un principio básico se dividen muchas veces frente a la formulación exacta y la recta exposición del principio. Las diferentes interpretaciones del principio (que ya pueden advertirse en la diversidad de las formulaciones) derivan sobre todo de la distinta valoración del alcance del principio. O dicho de otro modo: por la diversidad de los puntos de vista en relación con aquello que puede desarrollarse por sí mismo desde la visión de la identidad del ente. 103

a) Si el principio «ente es ente» se traduce formalmente por «*A* es *A*», puede ocurrir con toda facilidad que se entienda sólo como la afirmación de la identidad de cada cosa consigo misma (lo que es un malentendido). Y en tal caso está plena y absolutamente justificado el reproche de que se trata de una mera tautología. En efecto, de una ***identidad entendida cosísticamente*** vale el veredicto pronunciado por Wittgenstein: «Digamos de paso que decir de *dos* cosas que son idénticas a sí mismas, es un absurdo; y decir de ***una*** cosa que es idéntica a sí misma, no es decir absolutamente nada» (*Tractatus* 5.5303). Por eso todos cuantos no quieren entender el principio como una tautología hacen hincapié en que aquí se trata de algo que no resulta claro de inmediato a una consideración superficial, aun perteneciendo al contenido de la experiencia ontológica originaria. ¿Qué es ese *plus* que no aparece a una consideración irreflexiva? Las opiniones discrepan en este punto. 104

b) Es interesante, y está plenamente justificada, la propuesta de Coreth —y que en el fondo no es sino la opinión expresada ya frecuentemente— recogiendo y precisando que el principio de identidad no es sino la compresión positiva del principio de no contradicción. Según dicha sugerencia, «*A* es *A*» habría que entenderlo de este modo: «A es necesariamente *A*. El ente es, en tanto que tal ente, necesariamente aquello que es» (Coreth [2]1964, 238). Cuando aquí se habla de la necesidad del ente, por supuesto que no se entiende como que el ente exista de tal manera que no pueda no ser. Eso sólo puede decirse del 105

ser absoluto, pero no del ente condicionado. Pero sí que se significa que todo cuanto es (todo lo que existe de hecho), *en tanto que es*, escapa a cualquier relación «es así que — luego» (*Wenn-Dann*).

Así, pues, en cuanto ente —y aunque pueda estar condicionado de múltiples formas— siempre se encuentra *también* fuera de cualquier condición. Cada ente proclama una necesidad, que desde luego siempre está bajo la condición de «en tanto que es», pero que no deja de ser una necesidad efectiva. En ese contexto se puede hablar con razón de la «transcendencia del hecho» (cf. Henrici 1977, 372). Aquí se demuestra esa exposición del principio de identidad efectivamente como la formulación positiva del principio de contradicción: el ente, en tanto que es, no puede no ser.

106 *c)* Al comienzo de su *Fundamento de la doctrina general de la ciencia*, de 1794, arranca J.G. Fichte del principio «*A* es *A*», como de un axioma indudable (por considerarlo absoluto y simple) de la conciencia empírica. Después a ese principio se le va despojando paso a paso de todas las determinaciones empíricas «hasta tanto que resta únicamente aquello que no se puede dejar de lado sin más y de lo que ya no se puede eliminar nada» (Fichte 1965, 256). Así se presenta como fundamento de la validez absoluta del principio originario el yo que se pone a sí mismo con una vigencia incontrovertible y que «es a la vez lo actuante y el producto de la actuación» (259). Fichte lo designa como «acción operativa» y puede representarse en el principio «yo soy yo», con el que se expresa —según Fichte— un juicio inconcusamente válido: el yo como lo que se pone (el sujeto de la frase) es plenamente idéntico al yo como ente (que actúa cual predicado de la frase), y eso significa que el yo existe porque se ha puesto.

107 *d)* También M. Heidegger en su escrito *El principio de identidad* (Heidegger 1957, 11-34), parte de la fórmula «$A = A$» y desde la ecuación expresada al comienzo llega a la idea de la identidad. Pero no quiere entender esa identidad de un modo «metafísico» (tomado en su sentido) y por ello la expone, siguiendo la tesis de Parménides «lo mismo es tanto percibir (pensar) como ser» (18), como expresión de una correspondencia originaria de hombre y ser, que desde el acontecimiento que en definitiva todo lo reúne (teniendo los rasgos de lo absoluto) se comunican mutuamente.

e) En el intento de explicar el principio de identidad vamos 108
a dejar de lado los axiomas crípticos de Heidegger, mientras que conectamos con Fichte. Mas, como no podemos asentir a su pretensión desmesurada de poder captar el sujeto absoluto sin más (y no sólo una referencia al sujeto absoluto) en el propio yo, nos desviamos en algunos puntos de su razonamiento. Para ello nos apoyamos en la interpretación del principio dada por P. Scheuer (1926, 450s).

El principio de identidad (en la fórmula: el ente es ente; o la de: el ente es), que para una concepción cosística o meramente lógica puede parecer una tautología, tiene un contenido metafísico de enorme importancia. Y ello porque entre ambas aplicaciones de la palabra «ente» media la diferencia funcional que califica la relación de sujeto y predicado. En tanto que «ente» es sujeto designa al «ente en sí», mientras que en tanto que predicado indica al «ente conocido». Así las cosas, el principio proclama que el ente conocido y el ente «en sí» son lo mismo. El ser efectivo y el ser pensado coinciden fundamentalmente. El principio de identidad expresa, pues, en la conciencia del yo (que acompaña a todas nuestras acciones conscientes) el saber iluminador acerca de la identidad de conocer y ser.

Entendido así, el principio de identidad es la «forma» de 109
todo juicio. Como tal viene coexpresado en cada juicio nuestro; es aquello por lo que el juicio es verdadero, por lo que lo expresado en el juicio acerca de la realidad afecta efectivamente a la realidad en cuestión. Esto es fácil de entender, en el supuesto de que veamos el juicio no como una mera síntesis de dos contenidos conceptuales abstractos sino más bien como una reducción del contenido mental (expresado por el predicado) a la realidad (señalada por el sujeto).

La relación entre ser y conocer, expresada por el principio de identidad, es la explicación de por qué la inteligencia alcanza el *ser en sí* de los «objetos», cuando constituye los «objetos» según *sus propias leyes*; porque las leyes del pensamiento son las leyes del ser, y las leyes del ser son, ni más ni menos, las leyes del pensamiento. En definitiva: *Lex mentis est lex entis*, la ley de la mente es la ley del ente.

Bibliografía: De Petter 1964, 74-93; Shine 1966, 45-47, 123s. Henrich 1966. Lotz 1972.

4. *Las propiedades de los enunciados metafísicos y el objeto de la metafísica*

110 Resumiendo las consideraciones hechas hasta aquí, podemos afirmar que *los enunciados de la metafísica* expresan lingüísticamente unas ideas (o un conocimiento fundamental) que —habida cuenta de su validez en todas nuestras afirmaciones, cuestionamientos y hasta discusiones acerca de su valor como condición indispensable de la afirmación o cuestionamiento y hasta de su explícita puesta en tela de juicio, ha de suponerse implícitamente—, *por una parte,* no se pueden negar en serio, son, pues, necesarias y universalmente válidas, al tiempo que formulan nuestro saber originario acerca de lo que «es». *Por otra parte,* sin embargo, se caracterizan porque, debido a la limitación (o mejor dicho, en razón de su referencia insuperable a las percepciones y representaciones sensibles) del lenguaje humano, siempre representan de un modo insuficiente las ideas que subyacen en las mismas; lo cual hace que su sentido nunca pueda determinarse de una manera perfectamente unívoca y clara. De ahí que esos enunciados se presten fácilmente (por no decir siempre) a malentendidos, sobre todo porque las más de las veces parecen contradecir la experiencia cotidiana que se impone directamente desde la evidencia.

Por todo ello pueden dar la impresión de que se trata de afirmaciones infundadas y caprichosas, en las que sólo se expresan las posturas o las emociones provocadas por la disposición caracterológica o por las insuficiencias sociales de las personas que las formulan. Es ésta una idea que vamos ahora a comentar brevemente.

111 Se trata de los enunciados de la metafísica como tales. Porque es evidente que no todos los enunciados que se hacen en un tratado de metafísica son enunciados metafísicos en el sentido que aquí damos al término. Sólo hablamos de aquellos que no pueden negarse de una manera seria, porque si, efectivamente, se niegan, caemos en una contradicción transcendental, que no se puede descubrir simplemente con los métodos de la lógica formal, ya que sólo es accesible al análisis transcendental (que por lo demás es algo bien diferente de la instrospección de tipo psicológico).

Así, pues, los enunciados de la metafísica formulan el «saber» necesario y universalmente válido (o respectivamente

aquel «elemento del saber») que nosotros hemos designado como el saber fundamental y latente acerca del ser, como *el* apriori, como aquello a lo que se refiere la «experiencia transcendental», etc. Indica, pues, aquella dimensión de nuestro conocimiento en que conocer y ser se identifican.

Se trata, según ello, de enunciados de la máxima seguridad 112
y certeza, así como de la vigencia más universal, que constituyen (cosa que a menudo ni siquiera se advierte) los fundamentos últimos del resto de todas nuestras afirmaciones científicas. En este sentido, y sólo en él, hay que entender la pretensión de la metafísica de ser fundamento de las otras ciencias. Lo que la metafísica pretende es, pues, fundamentar todas las ciencias particulares por cuanto que fundamenta la relación de nuestro conocimiento con la realidad en general; es decir, explica la forma de esa relación con la realidad.

Por lo demás, la metafísica no puede adentrarse en los datos de las ciencias particulares, excepto en el caso en que una ciencia particular (un científico que se apoya en los resultados de su especialidad) se apresta a formular ciertos enunciados falsos que afectan a toda la realidad como tal, es decir, pretende hacer afirmaciones metafísicas.

En la medida en que la metafísica fundamenta la relación 113
de nuestro conocimiento con la realidad (es decir, demuestra mediante un análisis transcendental el dato que siempre se nos proporciona previamente), posibilita el saber responsable y reflexivo sobre lo que es efectivamente la realidad. Con lo cual se responde a la pregunta, formulada una y otra vez desde la antigüedad y que es *la* verdadera pregunta de la metafísica: «¿Qué es el ente?» (cf. Aristóteles, *Met.* VII 1, 1028b 2-4). Se trata aquí del sentido primero y radical de la palabra «ente» y por tanto del «sentido del ser»; equivale por lo mismo a esta otra pregunta: ¿De qué puede tratarse, cuando se habla de realidad, de ser? Ahora bien, no se trata de una pregunta trivial ni que sea fácil de responder, aun cuando —o tal vez por eso mismo— cada persona que emplea el lenguaje sea de la opinión de que está enterado del tema; y esto es cierto incluso cuando cada persona supone siempre ese saber en cada acto mental y en cada actuación consciente.

Pero precisamente por eso fácilmente puede ocurrir que nos demos por satisfechos con la primera respuesta que se presenta, pensando, por ejemplo, que el paradigma de lo que propia-

mente se entiende por realidad o por ente hay que buscarlo en las cosas materiales que se presentan de un modo objetivo. Mas con ello el pensamiento (o el sujeto pensante como tal) se sitúa fuera de la realidad (al menos se hace de él algo derivado) con todas las consecuencias aporéticas que de ello se derivan (cf. n. 95). Por ello el caso específico de lo que (realmente) *es* tiene que darse en su mismo sujeto consciente, como ya queda expuesto más arriba (n. 91, 96).

114 De la visión, lograda desde ahí, respecto de lo que significa «realidad», queda perfectamente claro que *el verdadero campo objetivo de la metafísica es la realidad no empírica que necesariamente ha de afirmarse;* es decir, la realidad a la que no tiene acceso alguno la experiencia empírica, pero que debe aceptarse necesariamente, ya que sin ella no se puede negar una *contradictio exercita* (sin una contradicción que se da en la ejecución de un acto consciente).

Al mismo tiempo se confirma que llegamos a aquellas intuiciones que se expresan en los enunciados metafísicos, mediante la experiencia de la autopresencia del yo, implícita en cada percepción sensible (es decir, a través de una experiencia transcendental). *Así, pues, en la metafísica no se trata de un mundo distinto que se oculte detrás o más allá del mundo perceptible, sino de aquella dimensión de nuestro mundo concreto (o de nosotros mismos), que en principio no es perceptible en un sentido empírico y que representa un plus respecto de lo que se puede expresar de un modo conceptual inequívoco.*

115 Dado que la metafísica ha de hablar en un lenguaje humano sobre la realidad no empírica que necesariamente ha de afirmarse, siendo así que el lenguaje apunta ante todo a la descripción de la realidad no necesaria y empírica, sus enunciados nunca pueden ser totalmente ajenos a un malentendido. En cualquier caso se prestan a equívocos más importantes que los enunciados de las ciencias objetivas o incluso que las ciencias formales; porque el pensamiento figurativo abraza espontáneamente todos los enunciados metafísicos como tema de las representaciones deficientes de la realidad objetiva. Dado que es necesario corregir de continuo esa falsa interpretación que arranca de nuestro pensamiento figurativo, todos los enunciados metafísicos requieren siempre una exposición clarificadora. Y como, además, los enunciados de la metafísica sólo son formulaciones inadecuadas de la experiencia transcendental y,

como tales, han de protegerse de malentendidos mediante explicaciones ulteriores, son también enunciados necesitados de una complementación y, en tal sentido, son revisables como todos los otros enunciados científicos.

De lo dicho síguese que el metafísico jamás debe dar la impresión de poder hablar sobre el ser cual si se tratase de un objeto claramente representable y que se pueda explicar a satisfacción, porque esa manera de hablar compromete a la metafísica y provoca una crítica justificada.

Con lo cual no se dice en modo alguno que se justifique 116
cualquier crítica a la metafísica. La opinión de que sólo se puede hablar sobre lo que puede decirse claramente es falsa a todas luces, porque precisamente las «cosas» más importantes y fundamentales no se dejan expresar claramente. La alternativa: o se puede decir algo de una manera clara o en modo alguno se puede llevar al lenguaje, resulta falsa por el hecho mismo de que no está claro sin más ni más lo que significa ese «claro».

Tampoco los conceptos básicos de las ciencias positivas pueden definirse jamás de un modo inequívoco. Sólo se pueden expresar ejemplarmente por medio de descripciones del lenguaje cotidiano. Así, pues, nada tiene de extraño que eso mismo se dé con especial relevancia en el caso de la metafísica.

PARTE SEGUNDA

LA METAFÍSICA COMO EXPOSICIÓN DE LA CONCEPCIÓN DEL SER

Después de haber demostrado la posibilidad de la metafísica y haber expuesto a la vez una primera concepción de lo que el metafísico piensa (o en cualquier caso debería pensar) cuando habla del «ser», podemos desarrollar en las páginas que siguen la metafísica como doctrina del ser, como ontología. Se trata, pues, de una exposición de la concepción del ser.

En este contexto hemos de empezar por hacer hincapié que no existe *el sistema definitivo de la metafísica*. Cierto que existe el «lugar» privilegiado de la concepción del ser en la propia subjetividad, siempre co-experimentada; pero las intuiciones de la metafísica, al incluirse mutuamente, pueden también exponerse de formas muy diferentes. El planteamiento elegido por nosotros recoge la problemática clásica de la unidad y pluralidad (de la identidad y diferencia) y determina también una cierta secuencia en el tratamiento de los temas.

I

EL SER EN SU UNIDAD Y PLURALIDAD

118 Unidad y pluralidad (coincidencia y diversidad) son los elementos estructurales más importantes y fundamentales del ser que se realiza en los entes; y son elementos que se relacionan entre sí. Tarea del presente capítulo será la de desarrollar el significado de esta tesis.

1. *La primera intuición de la metafísica*

119 ¿Cuál es la intuición fundamental, y en ese sentido la primera, de la metafísica que se entiende como un pensamiento ontológico?

Ya antes (n. 95) la hemos señalado. En una formulación positiva suena así: Todo es ente; ser es aquello que conviene a todas las cosas; en el ser todo coincide y concuerda. Pero esta idea tal vez se expresa con mayor fuerza, cuando se recurre a la fórmula de negación de la negación: No hay nada que no pertenezca al ser; no puede darse nada que no esté relacionado entre sí en el ser.

Ésta fue también la intuición básica de Parménides, con quien empieza el pensamiento ontológico occidental. Intuyó que el ser es uno y todo, y que la nada no existe. Impresionado por esta idea, concedió un valor absoluto a la unidad, declarando en consecuencia que cualquier pluralidad y diversidad no pasaba de ser aparente. Conclusiones éstas que nosotros debemos rechazar, pero manteniendo *la unidad de todo ente en el ser.*

Y aquí tenemos que preguntarnos: Esa afirmación ¿ha de admitirse sin más o necesita de una prueba? Ciertamente que no es necesario demostrarla en el sentido de que pueda derivarse de otros principios, puesto que se trata de una intuición que necesariamente precede a cualquier prueba. Pero justamente por eso puede probarse su validez incondicionada, ya que se echa de ver que no es posible negarla sin contradecirse en el proceso de la negación. 120

En efecto, la negación de la unidad de todo ente en el ser desemboca en la afirmación de que no se puede dar pluralidad sin unidad. Mas tan pronto como se intenta pensar la pluralidad sin unidad, se demuestra que tal intento es irrealizable. Y ello porque cualquier distinción supone algo en común, supone una unidad. Sólo cabe diferenciar entre sí unas cosas diferentes y calificarlas como distintas en tanto que se las ha inscrito en una realidad común, en una unidad, dentro de la cual se da la distinción. Lo que nada tiene que ver entre sí, tampoco cabe designarlo como distinto, como plural.

Cierto que aquí se podría seguir objetando que en esa im- 121
posibilidad aludida de lo único que se trata es que nosotros no podemos *pensar* lo plural sin la unidad, sin haber demostrado con ello la *imposibilidad ontológica*. Pero es ésta una objeción que no puede sostenerse después de todo lo que queda dicho (cf. n. 72-85, 109) sobre la identidad fundamental entre pensamiento y ser. Efectivamente, si todavía hubiéramos de contar con la posibilidad de que algo puede *ser* sin que sea posible pensarlo, en vez de una identidad fundamental entre pensar y ser habría que admitir una oposición radical. Con otras palabras, habría que admitir que nuestro pensamiento nos engaña en principio; o, dicho de otro modo, que el pensamiento es totalmente absurdo e inútil. Pero eso es algo que nosotros contradecimos en cada uno de nuestros actos de pensamiento.

Pero si la pluralidad sin unidad, la diversidad sin una rea- 122
lidad común, no sólo no se puede *pensar* sino que tampoco puede *ser*, quiere decir que la unidad ontológica de todo ente en el ser (o bien: la unidad real de todos los entes entre sí) es una de las determinaciones fundamentales de la realidad en general (cf. n. 95, 99), que jamás puede dejarse de lado. Así, pues, esa unidad es una realidad con la que siempre hemos de contar. Sin embargo, no basta con proclamarlo así, porque lo que a continuación interesa sobre todo es el no derogar esa in-

tuición cuando nos enfrentamos a dificultades que nos impulsan a considerar la unidad real de los entes en el ser sólo como una mera construcción del pensamiento.

123 De dicha intuición se derivan además numerosas consecuencias, de las que todavía habremos de ocuparnos en el curso de nuestra investigación. Pero hay una que ya aquí hemos de mencionar: de la tesis de que nada puede darse que no coincida en el ser síguese directamente que no puede haber oposición alguna que no se encuentre dentro de un ser. Lo cual significa que *no puede darse algo meramente contradictorio*. Y eso porque lo puramente contradictorio sería la oposición entre el ser (o un ente) y la nada. Al no existir la pura nada (en oposición a la nada relativa), tampoco puede haber ningún punto de relación de una oposición. Incluso las oposiciones contradictorias, vistas desde un punto de vista lógico (es decir, los principios contradictorios como p y $\neg p$) no pasan de ser, en una consideración ontológica, oposiciones meramente relativas, que por tanto suponen implícitamente algo en común, dentro de lo cual se dan la afirmación y la negación de la afirmación.

Del aserto de que no se puede dar lo puramente contradictorio se sigue asimismo que el principio de la contradicción excluida no puede ser sin más el principio primerísimo de la metafísica. Dicho de una manera más precisa: el principio de no contradicción es el principio primero de la metafísica sólo en tanto que expresa exactamente la intuición aquí expuesta: sólo lo que no es sin más «está» fuera del ser.

124 Todavía cabe plantearse aquí la cuestión de si la primera intuición de la metafísica aquí mencionada, según la cual todo coincide en el ser, no tendrá al menos la pretensión, si es que no mayor aún, de ser denominada «el principio de identidad», como aquellas formulaciones de las que ya hemos hablado antes (n. 103-109) como el principio de identidad. Porque de lo que aquí se trata es de *la* identidad radical de todo lo que existe (sin excluir desde luego las diferencias a las que aún habremos de referirnos).

Es una cuestión que ha de solucionarse en sentido afirmativo, al menos en el aspecto de que el principio *«en el ser coinciden todos los entes»* ha de considerarse como una formulación válida del principio de identidad. Con lo cual no queremos decir que las otras formulaciones, mencionadas antes aprobatoriamente, no sean expresión válida de que el ente en cuanto

ente es idéntico a sí mismo. Nosotros, en efecto, somos del parecer que cualquier formulación en que el principio de identidad no se presente como pura tautología está siempre contenida en las otras formulaciones de intuiciones expuestas de modo explícito, sin que jamás se pueda expresar de forma completa en una frase la intuición del ser que late bajo cualquier formulación.

Es fácil advertir, por ejemplo, que la formulación de Coreth («El ente es, en tanto que existe, necesariamente ente»), que parte de la fórmula «*A* es *A*», lleva implícita la idea de que en el ser todo es conjuntamente una sola cosa, sin que no obstante venga explicitada tal idea.

También las otras formulaciones, mencionadas más arriba y que expresan la identidad de pensar y ser, han de subsumirse por una parte en la idea de que todo coincide en el ser (y si *todo* coincide en el ser, también han de coincidir entre sí el pensar y el ser); y, por otra parte, ofrecen la garantía de que la aceptación de la unidad de los entes entre sí no sólo constituye una necesidad mental, sino que bajo esa hipótesis late una necesidad ontológica, por cuanto que la idea de que en el ser todo es una cosa sólo se puede probar en forma concluyente cuando ya se conoce la identidad entre pensar y ser.

2. *Las propiedades del «concepto» de ente*

Las palabras «ser» o «ente» no aparecen en el lenguaje de 125
todos los días; pertenecen al vocabulario de la filosofía, son términos científicos. Como segundo paso de nuestra investigación sobre la problemática unidad-pluralidad vamos a estudiar a continuación algunas de las propiedades de la palabra «ente» *(Seiendes)* que se prestan a confusión desde el punto de vista lógico.

a) El concepto y sus propiedades

¿Qué es lo que pensamos propiamente al hablar de un con- 126
cepto? La pregunta no es fácil de contestar, porque inmediatamente se plantean problemas que afectan a la estructura del lenguaje y a nuestra manera específica de conocer la realidad.

Tal vez la forma más sencilla de encontrar acceso al concepto de concepto sea la de describir el cometido que debe cumplir. El concepto es una invención de los filósofos. Lo cual desde luego no quiere decir que sea un hallazgo sin fundamento, ya que responde más bien a una genuina necesidad de nuestro pensamiento. Bajo la formación del concepto subyace, en efecto, la propensión de nuestra inteligencia hacia unas relaciones claramente ordenadas. Y eso es lo que debemos explicar.

127 Todo lenguaje representa el mundo en la medida en que describe y a la vez divide, ordena y clasifica lo que en el mundo acontece (sucesos, objetos, propiedades, relaciones, etc.). Pero la representación y división de la realidad, que el lenguaje cotidiano realiza de manera espontánea, se percibe como extremadamente imprecisa tan pronto como se la contempla con ojo habituado a las conexiones lógicas. De una parte hay muchas palabras que designan lo mismo y, de la otra, una palabra tiene a veces significados muy diferentes, que en parte se entrecruzan y sobreponen con las significaciones de otras palabras.

Además los principios divisorios no son evidentes de una forma clara. Y la clasificación de la realidad, que el lenguaje realiza de modo espontáneo, es todavía más imprevisible cuando se comparan entre sí las distintas lenguas. Todo lo cual parece dificultar la comprensión de esa misma realidad.

Ahora bien, el concepto es el instrumento que puede ayudarnos en esa situación. Lo que el lenguaje hace de manera espontánea (o dicho de un modo más preciso: lo que las distintas expresiones lingüísticas del lenguaje cotidiano hacen espontáneamente al describir una cosa), que es describir a la vez que ordenar la realidad, ha de llevarlo a cabo el concepto de una manera más consciente, que es como decir con mayor precisión y claridad. Se trata sobre todo de establecer divisiones más exactas y de formular definiciones de contenido más claro. Así considerado, *el concepto es una significación verbal, expresada del modo más exacto posible, unitaria y desprendida de la forma fónica de la palabra*. O, dicho de otro modo: el concepto es *el contenido mental, precisado a ser posible de una manera inequívoca, y expuesto con una definición*.

Así, pues, el concepto es un producto de la inteligencia afanosa de claridad, y aporta de hecho una mayor transparencia y exactitud a nuestro pensamiento. Como esas propiedades cons-

tituyen además los supuestos para la formación y el desarrollo de las ciencias y para el consiguiente dominio del mundo, la importancia enorme del pensamiento conceptual es patente.

Por lo demás, el «invento» del concepto ha creado también 128
sus problemas. A nosotros aquí no nos interesan las deformaciones prácticas e impremeditadas de un pensamiento conceptual-técnico parcial, sino los problemas filosóficos suscitados por el pensamiento conceptual como tal pensamiento. Dos al menos son las dificultades:

1. El concepto no es un fin en sí mismo, sino que ha de servir a la representación de la realidad. Pero cuanto más exacta sea la sistematización de lo real por parte del concepto reuniendo los aspectos iguales y separando los que difieren entre sí, tanto más abstracto, tanto más modélico resulta el concepto en cuestión. El contenido mental que se independiza con una determinación cada vez más precisa en sí mismo y frente a los otros no deja de perder en medida creciente su relación con la realidad. Y así del concepto, que originariamente se entendió como una «imagen» o copia de lo real obtenida por la inteligencia (en oposición a la fuerza figurativa de los sentidos), se hizo una creación contrapuesta a la realidad. Y a través de la identificación del pensamiento como tal con el pensamiento conceptual surge después el problema de la separación de pensamiento y ser.

2. En tanto que el concepto como contenido mental abstracto se desprende de la realidad, aflora también la impresión de que como contenido mental abstracto era algo prelingüístico. Pero eso es un error. Cierto que existe algo prelingüístico en el pensamiento (y por ello también para el lenguaje), que es la realidad misma, que se ha de pensar y expresar mediante el lenguaje. También eso prelingüístico lo expondrá después el concepto (aunque siempre de modo insuficiente). Pero no es eso precisamente lo que el concepto lleva a cabo en tanto que *contenido mental abstracto*, sino en la medida en que, pese a toda su abstracción, contiene siempre una referencia a lo concreto real; es decir, en la medida en que a pesar de su carácter modélico es siempre *una representación de la experiencia ontológica*.

Además, de la idea de que el concepto es algo distinto del lenguaje deriva el problema de la comunicación de los contenidos conceptuales, que en esa hipótesis resulta insoluble.

129 Pero no vamos a ahondar más por ahora en esas cuestiones. Baste con haber señalado los méritos y la problemática de un pensamiento que pone el concepto en el centro. Ahora lo que nos interesa sobre todo es el concepto de «ente». Hemos de mostrar que la aporética interna del concepto latente en la doctrina clásica del mismo (siempre en respuesta a las necesidades de la lógica más que a las de la metafísica) destaca en toda su acritud tan pronto como se pretende tratar como un concepto el contenido designado por la palabra «ente».

b) El carácter supracategorial del «concepto» de ente

130 Partiendo del hecho de que nosotros podemos designar como ente todo lo que existe, cualquiera sea el modo de su existencia, nos planteamos la pregunta de cómo se comporta ese concepto de ente frente a aquello de lo que puede predicarse. Para poder dar respuesta a esa cuestión tenemos que tratar brevemente la relación del concepto en general con la realidad de la que se predica.

Cualquier concepto (por ej., casa, langosta, virtud) tiene un contenido y un alcance. El *contenido* (en la terminología moderna: *intensión*) del concepto es el conjunto de notas que le pertenecen; mientras que el *alcance* (o *extensión*) del mismo es el conjunto de «cosas» a las que se refiere. Por lo que respecta a esta distinción tradicional se puede decir en un sentido amplísimo que cuanto mayor es el contenido tanto menor es la extensión o alcance, y que cuanto menor es el contenido tanto mayor es su alcance.

131 Bajo esta idea se mueve el método aristotélico de la definición del concepto que se remonta a Platón. Define el concepto señalando el género inmediato superior *(genus proximum)* y la diferencia que constituye su especie *(differentia specifica)*, admitiendo después que las notas pertenecientes al género y las que establecen la diferencia pueden separarse netamente unas de otras. Así, por ejemplo, se define el concepto de hombre como «animal racional» por cuanto que a la definición genérica de «animal» se añade la nota de «racional». Supuesto ese método de definición conceptual, se llega en un movimiento contrario —mediante la eliminación de las diferencias que determinan cada vez más el género (o la especie)— a conceptos

siempre más generales y, finalmente, a un único concepto supremo, más allá del cual ya no se puede ir y del que obtiene su nombre toda la clase. De ese modo alcanza Aristóteles los géneros supremos de la realidad, que denomina categorías. En su escrito sobre las mismas enumera las diez siguientes: substancia, cantidad, cualidad, relación, dónde, cuándo, posición, tener, obrar y padecer (*Cat.* 4, 1b 25). Dentro de cada uno de esos géneros supremos (de cada una de esas clases capitales) de la realidad se puede decir que el contenido del concepto es tanto mayor cuanto menor es su alcance, y a la inversa.

Ahora bien, lo importante es una intuición de la que ya 132
Aristóteles se dio cuenta: cuando se clasifica la realidad del modo indicado, es decir, con ayuda de un método en el que se consideran las notas del concepto como determinaciones inequívocamente (de un modo total) separables —es lo que se llama «abstracción total»—, resulta inevitable la hipótesis de una pluralidad de géneros. O, dicho de otro modo: es imposible subsumir toda la realidad bajo un único concepto genérico supremo. Ello quiere decir que el «ente», aun siendo la definición más general y que conviene a todas las cosas, no se puede considerar como el género supremo que compendia todos los otros géneros. «No es posible —consigna Aristóteles— que lo uno o el ente sean géneros de las cosas que existen» (*Met.* III 3, 998b 22).

¿Por qué no es posible? Porque todo lo que existe es ente; porque la designación de «ente» no sólo se aplica a todas las designaciones específicas y genéricas sí que también a todas las notas y, por ende, a todas las diferencias; porque hasta las diferencias últimas y mínimas e incluso los modos de ser más individualizados son también ente. Tomás de Aquino lo expresa de esta manera: «Al ente no se le puede añadir nada cual si fuera una naturaleza exterior, al modo con que la diferencia se añade al género o como un accidente se añade al sujeto, porque cualquier naturaleza es por esencia ente» (*De Ver.* q.1, a.1). O con estas otras palabras: «No puede darse diferencia alguna que esté fuera del ente, porque el no ente no puede ser un elemento diferenciador» (*Summa theol.* I q.3, a.5).

El «concepto», pues, de ente es algo totalmente singular, 133
un concepto paradójico comparado con todos los otros. Tradicionalmente eso se ha expresado hablando del carácter supracategorial, de la «transcendencia» del concepto de ente, ya que el

ente sobrepasa y transciende de hecho todas las fronteras categoriales. Por ello se considera el ente como el primer «transcendental» y a la vez como el fundamento de todos los otros «transcendentales»: es decir, de las determinaciones generales de la realidad que (necesariamente) competen a todo cuando es o existe.

Ahora bien, consideradas desde un punto de vista conceptual, las propiedades paradójicas del «ente» son las siguientes:

134 1. Ya hemos indicado que el «ente», aunque (o justamente porque) puede predicarse de todas las cosas, no es desde luego un género. Y aquí se advierte la misma paradoja que Russell echó de ver en otro contexto: la clase de todas las clases no puede considerarse como una clase inequívocamente separable de las otras (cf. n. 55).

135 2. En contraste con los conceptos «normales» se dice del ente que tanto su alcance como su contenido son los máximos posibles. Su alcance es el mayor posible porque todo cuanto existe, cualquiera sea su manera de existencia, es ente. Pero, a la vez, también su contenido es el máximo posible, pues que tan pronto como algo se designa como ente y de él se predica el ser, ya se ha predicado de él la definición que no es una definición particular y a la que por lo mismo no escapa nada, indicando por tanto toda condición condicionante y, por ende, un elemento incondicionado de la realidad, que nosotros percibimos directamente con ocasión de cualquier experiencia objetiva en la experiencia del yo (cf. n. 95 y 96).

136 3. «Ente» es, pues (en contra de todas las apariencias en contrario) no la designación más abstracta sino la más concreta que sea posible. Propiamente hablando el «concepto» de ente no hace abstracción de nada, porque todo aquello de lo que supuestamente prescinde, como son las determinaciones particulares o las diferencias individuales, son a su vez ente. Al mismo tiempo el «concepto» de ente se diferencia de todos los otros conceptos por su imprecisión y vaguedad, porque nunca podemos expresar de una manera inequívoca —como ya queda indicado— lo que es propiamente «ser» (al que alude la designación de «ente»).

De nuevo se echa aquí de ver la relación tensa, ya apuntada (n. 83 y 84). El «ente» lo dice todo y en cierto modo no dice nada. Cuando un objeto (en el sentido más amplio de la palabra) es designado como ente, abarca por una parte todo

cuanto es, porque no le escapa ninguna designación particular. Por otra parte, tenemos la impresión de no haber dicho nada sobre tal objeto. Cuando se intenta, en efecto, definir exactamente lo que de él se predica al designarlo como ente, no se llega a un contenido determinado por la separación de otro. De una forma claramente determinada el ente no dice nada de hecho sobre el objeto, ni tan siquiera que «es», porque justamente en ese «es» está la imprecisión (cf. De Petter 1964, 36-38).

Esa imprecisión insuperable del «concepto» de ente induce de continuo a entenderlo como un concepto abstracto (y hasta como el más abstracto de todos). Porque es precisamente la vaguedad la que confiere al «ente», frente a las cosas a las que se refiere, una cierta distancia que después da la impresión de que a la designación «ente» correspondiera al menos en el plano del contenido una unidad inequívocamente determinable. Pero entonces el «ente» aparece de necesidad como el más general y abstracto de todos los conceptos, sin ningún otro contenido que el mero «existir» o la «negación del no ser», pero que predica ese contenido mínimo (que propiamente ya no significa nada en el plano del contenido) de cualquier ente y de la misma manera, es decir, de una manera unívoca (cf. n. 98).

3. *El problema de los universales*

La cuestión de la unidad y diversidad de los entes en el ser 137
es algo que se viene discutiendo de continuo desde la antigüedad. Las distintas propuestas para resolver el problema de lo uno y de lo múltiple mediante una reflexión sobre los supuestos lógicos y ontológicos de las ecuaciones realizadas en cada lenguaje son conocidas en la historia de la filosofía como tentativas por resolver el problema de los universales. Vamos a centrarnos ahora en este problema de importancia capital también para la ontología.

a) Observaciones al planteamiento del problema

Es indiscutible que el lenguaje designa a menudo con la 138
misma palabra cosas, actividades y propiedades que son dife-

rentes en cuanto a su existencia individual. Tanto el instrumento dentado del carpintero como la cordillera de montes se llaman «sierra»; la actividad que realizo en la peluquería antes de que me toque la vez y la que ahora estoy desarrollando las describo con el mismo verbo «leer»; el color de la campánula y el del cielo se designan con el adjetivo «azul». Cada lengua identifica así cosas diferentes en el proceso del habla. Y puesto que la misma palabra puede utilizarse para designar objetos diferentes, es indudable (y de hecho nadie lo pone en duda) que al menos en el lenguaje hay algo general, pues es justamente lo general lo que como una cosa afecta a varias realidades. La identificación lingüística de lo diferente nos resulta tan familiar que las más de las veces ni siquiera advertimos lo que ocurre. Mas tan pronto como empezamos a asombrarnos de ese hecho para nosotros absolutamente cotidiano (y el asombro o admiración es el comienzo de toda intuición filosófica), se nos plantea esta pregunta: ¿Corresponde a esos vocablos generales (que reúnen o identifican lo diferente) algún tipo de unidad en la conciencia de la persona que utiliza tales vocablos o expresiones? O, dicho de otro modo: ¿Responde al empleo de la misma palabra (al menos por lo general) algo que como contenido mental es idéntico? De ser así, se plantea otra cuestión: ¿A esa unidad dada en el proceso lingüístico y en la conciencia (es decir, a la unidad de los conceptos generales) responde o no algún tipo de unidad en la realidad más allá de la conciencia?

Es el problema que se denomina de lo general o el problema de los universales.

139 Hay que hacer hincapié en que, por lo que respecta a la solución del problema, no es indiferente en modo alguno cómo se formula. En la historia de la filosofía la cuestión ha sido expuesta a menudo en estos términos: ¿*Existen* los universales? Este planteamiento, que todavía hoy condiciona la discusión que se debate dentro de la filosofía analítica, empuja sin embargo al pensamiento de una dirección falsa. En dicho planteamiento es ciertamente correcto que en el problema de los universales se trata de la existencia, pues se trata de la explicación del ente real. Mas no se trata de un problema existencial en el sentido de que haya que buscar afanosamente la existencia de un tipo especial de objetos o entidades. En efecto, si la pregunta de si existen los universales se equipara con preguntas como las de ¿Hay realidades generales? o ¿No existen entidades indi-

viduales (abstractas)? —cosa que hacen de continuo los filósofos analíticos—, entonces se ha tomado ya una decisión previa de enorme transcendencia. Tácitamente en tales formulaciones se deja sentir el supuesto de que debería darse lo universal de la misma manera que «hay» hormigas, galaxias o los cuantos de luz. Bajo la formulación habitual late como supuesto último la hipótesis de que no habría que formular idea alguna sobre lo que es realidad en general, porque es algo que ya se sabe. Es el objeto que puede percibirse por los sentidos y que siempre se da como un objeto individual.

Con ello, sin embargo, se adopta de manera irreflexiva el concepto de realidad que tiene la ciencia natural. Y partiendo de ese concepto de la realidad hay que entender los universales como objetos de otro tipo, como entidades abstractas, con todas las consecuencias aporéticas que en la historia de la filosofía se designan a menudo bajo el denominativo de «platonismo». Y ciertamente que ese resultado y sus consecuencias no han de extrañarnos. Cuando se parte del susodicho concepto de la realidad, el «platonismo» resulta insostenible y todo aboga de hecho por un nominalismo consecuente (es decir, por aquella teoría que sólo reconoce como realidad los objetos individuales), aunque de todos modos surge la dificultad de que el nominalismo no puede explicar satisfactoriamente todo aquello con lo que ha de enfrentarse la investigación científica.

Estas observaciones no tienen otro objetivo que exponer con 140
toda brevedad el motivo de por qué en las páginas que siguen no entramos en la discusión moderna del problema de los universales. Sin duda que puede haber aportado resultados interesantes para la teoría de la ciencia y para la investigación de los fundamentos matemáticos. Pero, como arranca de un planteamiento insuficiente, pasa por alto el núcleo del problema, como ocurre por lo general con cuanto se ha dicho acerca del problema desde los tiempos de Aristóteles. Aun así persiste el hecho notable de que también en la discusión moderna, pese al planteamiento erróneo se impone al menos inicialmente la visión correcta acerca de los universales (cosa que esperamos poder demostrar). Pensamos aquí en la concepción de W.V.O. Quine, que se adhiere también al pensamiento de W. Stegmüller. También aquí se echa de ver, como ocurre con tanta frecuencia en la filosofía, el poder de la realidad que acaba imponiéndose a pesar de los planteamientos inadecuados.

141 El problema, sobre el que versa la discusión acerca de lo universal y de lo particular, sólo puede formularse correctamente en estos términos: ¿De qué naturaleza es la unidad (la identidad), que supone el lenguaje cuando se dice, por ejemplo, «Pedro es hombre», «Antonio es hombre», y que se demuestra con ello como la condición posibilitadora del único contenido mental (del único concepto general) «hombre»? Esta unidad que el lenguaje realiza ¿es una mera construcción del lenguaje o del hablante o es expresión de la realidad?

Bibliografía: Küng 1963; Stegmüller 1974; Stegmüller 1978 (y ahí los trabajos de Quine y otros).

b) Los intentos de solución más conocidos y su crítica

142 Cualquier ensayo de solución de este problema de los universales tiene que enfrentarse a las diferentes opiniones que sobre la cuestión se han emitido en el curso de la historia de la filosofía. Ello supone una exposición de tales opiniones, que no resulta tarea fácil, sobre todo si ha de ser breve. Es forzoso esquematizar, con la consecuencia de no hacer completa justicia a los autores. Ese peligro es aquí tanto mayor cuanto que en la discusión de los universales se ha trabajado desde tiempos antiguos con simplificaciones groseras, que luego entraron en la historia de la filosofía bajo los nombres de *nominalismo* y *platonismo* como contraposiciones típicas y que, como tales, todavía siguen influyendo en la discusión actual. Por ello vamos a empezar por las mismas.

143 1. Según *el nominalismo exagerado* sólo existen palabras generales, pero ninguna realidad universal fuera de las mismas. Lo universal es un simple nombre (*nomen* = nombre, designación; de ahí el término «nominalismo»), que, como hubo de decir Roscelino de Compiègne (hacia 1050-1125) es sólo un *flatus vocis*, una emisión de voz. Pero al nombre común para cosas diferentes no responde nada unitario en la conciencia y, *a fortiori*, nada en la realidad. Así, pues, este nominalismo niega los conceptos universales; lo que se considera como tal concepto universal no pasa de ser una representación general formada por distintas representaciones particulares, que reúne de un modo confuso los rasgos característicos de los objetos similares.

El nominalismo extremo es siempre un «sensismo». Eso significa que en el conocimiento del hombre no hay nada que no puede explicarse satisfactoriamente con la combinación de impresiones sensibles.

En contra de dicha opinión hablan las razones siguientes: 144

a) Como el nominalismo exagerado niega la existencia de contenidos cognitivos efectivamente universales, no puede explicar de forma convincente el hecho manifiesto de que el mundo no aparece a nuestra conciencia como una superposición caótica de impresiones y sensaciones siempre diferentes, sino como una unidad estructurada. Si, además, a la misma palabra no corresponde un contenido epistemológico idéntico (concepto), resulta inexplicable cómo los hombres pueden entenderse.

b) Para el nominalismo extremo los contenidos de nuestra conciencia no son más que representaciones sensibles. Pero eso es un error, porque, *primero*, ni la idea ni el concepto pueden equipararse con la representación, aunque sin duda la formación del concepto y el pensamiento siempre vayan acompañados de representaciones sensibles. Sabemos, por ejemplo, lo que es «el» triángulo y cuando pensamos en «el» triángulo, las más de las veces aflora en nuestra conciencia la imagen representativa de «un» triángulo. Esto sin embargo no es absolutamente necesario (a menudo basta, en efecto, con la representación de la palabra «triángulo»). Además —y esto es todavía más importante—, el triángulo representado es siempre un triángulo determinado y preciso (isósceles, equilátero o escaleno, recto, agudo, obtuso), pero nunca «el» triángulo, que no es representable en modo alguno. *Segundo*, porque es evidente que nosotros disponemos de contenidos cognitivos generales, que podemos aplicar con el mismo sentido a casos diferentes y que no son visibles. Todo el mundo sabe lo que está diciendo cuando habla de que esto o lo otro es necesario o verosímil, cuando habla de la verdad o cuando asegura que ciertas impresiones son meramente subjetivas. Ni son representables los conceptos negativos, como insignificante, infinito, etc.

c) Hemos de señalar además que dicho nominalismo incurre en una contradicción transcendental: de una parte discute que tengamos jamás contenidos cognitivos universales y necesarios, y, de otra, afirma, cuando entra en la explicación de los

predicados generales, la verdad y por ende la validez universal y la necesidad de su teoría.

145 2. De acuerdo con el denominado *realismo* —al que también se califica de *ultrarrealismo*—, en la misma realidad se da lo universal; es decir, lo que se expresa con ayuda de palabras aplicables a varias cosas y lo que está presente en la conciencia como un concepto general; y ello —al menos en la exposición habitual de esta concepción— con una existencia distinta de la que tienen las cosas particulares; o, dicho de otro modo, «fuera» de las cosas particulares como tales. Como esta teoría va indisolublemente ligada en la historia de la filosofía al nombre de Platón, se la designa también como *platonismo.*

Hasta el día de hoy sin embargo los especialistas aún no se han puesto de acuerdo sobre lo que Platón quiso de hecho decir. Como quiera que sea, enseñó que todas las «cosas» tienen una «esencia» *(Wesen)* que determina su «coseidad» o, mejor, su «queidad» *(Washeit),* que en principio sigue siendo la misma aunque cambie la forma de manifestación de la cosa. El hombre, por ejemplo, sigue siendo el mismo desde su infancia hasta su muerte, pese a los múltiples y constantes cambios que experimenta. Por ello hay que distinguir lo que al hombre le hace hombre, como algo inmutable, de lo que cambia de continuo, que es la «manifestación» o fenómeno. Si además tenemos en cuenta que esa realidad, que permanece igual a sí misma y que el hombre lo constituye en hombre, no sólo está presente en Juan y en Diego sino también en Claudia y en Noemí, podremos entender por qué Platón ha hablado en este contexto de «ideas» (de prototipos) de la realidad, frente a ellas, la realidad material y múltiple no pasa de ser una «manifestación» transitoria o «participación» de las ideas. Esta doctrina platónica, según la cual las ideas eternas, que expresan la esencia general de las cosas, no pueden equipararse sin más con las manifestaciones en las que se realizan, la interpretó ya Aristóteles, discípulo de Platón, en el sentido de que las ideas existían fuera de las cosas y separadas de las mismas (cf. *Met.* I 6, 987b 4-10). Y a la influencia de Aristóteles hay que atribuir el que posteriormente se haya interpretado así a Platón en general, aunque personalmente jamás afirmó la existencia separada de las ideas.

146 Contra el realismo así entendido se pueden esgrimir de hecho todas las objeciones que ya Aristóteles aducía. La tesis,

por la que se otorga a las ideas (los universales) una existencia independiente, separada de las cosas, despoja a esas cosas particulares de su realidad al situar su «esencia» en una esfera distinta de ellas. Además, la existencia de lo universal (concebido como algo que está en sí) sigue siendo totalmente incomprensible y resulta por completo contradictoria, ya que nos vemos obligados a admitir que «existen» incluso las esencias que corresponden a las propiedades negativas. Finalmente, la teoría ni siquiera cumple el cometido que debería cumplir, puesto que no explica lo que tienen en común las distintas cosas que participan de una idea. Si esa comunidad ha de explicarse, en efecto, por la idea distinta de las cosas, será necesario aclarar esa comunidad de cosa e idea por algo distinto; de lo cual se deriva un regreso infinito. Es el denominado argumento del *tritos-anthropos* contra el platonismo (cf. Aristóteles, *Met* I. 9, 990b 17).

3. El ***conceptualismo*** (*conceptus* = concepto) rechaza, al 147
igual que el nominalismo extremo, el realismo, aunque se diferencia del nominalismo exagerado por cuanto que reconoce que los hombres disponemos de conceptos generales; es decir, sobre contenidos cognitivos o mentales unitarios y por lo mismo no visibles, los cuales pueden predicarse en el mismo sentido *(per identitatem)* de cosas diferentes que están fuera de nuestra conciencia. Así tenemos, por ejemplo, el concepto de «animal» que, en tanto que concepto abstracto, se dice del cabrito, de la lombriz y del canguro en el mismo sentido. Así, pues, según el conceptualismo, a una palabra corresponde en nuestro pensamiento un concepto unitario, aunque a dicho concepto no corresponde unidad alguna en la realidad: a la unidad pensada más bien responde una pluralidad real.

Y una observación más sobre la terminología: muchas de las teorías calificadas como nominalistas (como el nominalismo de Guillermo de Ockham o de Wittgenstein) son realmente conceptualistas. De ahí que hayamos hablado del nominalismo *extremo*.

Para poder llevar a cabo una crítica adecuada del conceptualismo hemos de considerar con detalle algunas de las teorías.

a) Uno de los críticos más exacerbados del realismo en la 148
historia de la filosofía fue sin duda ***Guillermo de Ockham*** (hacia 1285-1349). Para él sólo lo individual (concebido como una cosa que está en sí o como una propiedad) es una realidad. Lo

universal debe su existencia únicamente a la inteligencia; no puede darse una realidad universal «fuera del alma» que corresponda al concepto general. A esa idea se llega mediante la reflexión siguiente: «La cosa, que es algo individual, no es predicable de ninguna otra; en cambio, lo que es general se puede predicar de varias cosas. Luego no pueden ser lo mismo» (*1Sent.* d.2, q.7G). Mas como lo particular y lo general no pueden identificarse, siempre tienen que ser algo diferente. Ahora bien, un universal real, distinto de las cosas individuales, es algo totalmente absurdo. En este punto se centra una y otra vez Ockham refiriéndose en tono cortante a la imposibilidad de un universal real distinto de los individuos. Por ello sólo le queda entender el universal como un producto del pensamiento. Pero a su vez se esfuerza por demostrar que el concepto general no es un producto caprichoso de la actividad mental. Por ello hace hincapié en que el concepto es un signo natural, que surge en la inteligencia por el influjo de las cosas de las que justamente es signo, por lo cual se distingue de las palabras que son meros signos formados por el hombre. Ahora bien, como signo natural de las cosas, el concepto puede estar en un enunciado en sustitución de las cosas individuales; y ese hecho es el fundamento y razón de por qué un concepto puede designar a una o varias cosas individuales. Esta demostración puede satisfacer al lógico, pero con ello no se explica el fundamento ontológico de la importancia del concepto. Porque se plantea la cuestión de cómo un concepto, nacido en la inteligencia por la acción del respectivo objeto particular, puede expresar algo general, y en concreto aquello que constituye el fundamento de que pueda sustituir precisamente a los objetos particulares que caen bajo el mismo.

La respuesta de Ockham es la siguiente: el concepto que surge con ocasión de la experiencia es aplicable a todos los objetos que son similares entre sí. Por lo que respecta a esa semejanza, que para Ockham es el fundamento último que puede aducirse en pro de que un concepto pueda estar en lugar de las cosas particulares, nuestro filósofo subraya que no entiende por ello una naturaleza general distinta de las cosas particulares y en la cual coincidirían dichas cosas, porque las cosas particulares son semejantes entre sí por *aquello que a cada una le es propio individualmente* («*seipsis... conveniunt*» ibíd. q.6, NN, OO) pero no por algo general (cf. Moody 1967, 310).

Aquí puede entrar nuestra crítica, porque es aquí donde se echa de ver la debilidad de la posición ockhamiata. Al no poder concebir Ockham el universal real más que como un objeto distinto de los entes individuales, ni siquiera advierte que cuando habla de algo que es propio de *cada uno*, ya está admitiendo una unidad que no se encuentra de un modo objetivo en la realidad. Ciertamente que Ockham no es consciente de esta contradicción que late en el proceso de su enunciado. Si sólo puede pensar lo universal «fuera del alma» como algo distinto de lo particular, ni siquiera llega a la idea de contar con una unidad no objetiva de los respectivos individuos. 149

Y aún hemos de advertir lo siguiente: en Ockham continúa influyendo siempre el realismo de la filosofía aristotélica; lo que se echa de ver en que para él el concepto es un *signum naturale* de la realidad. Sólo porque ve la conexión de signo y realidad como algo evidente, puede hablar sin escrúpulo alguno de una relación entre signo conceptual y cosas como derivada de la misma naturaleza. Por lo demás tampoco a él se le ocultó que aquí late un problema. Pese a lo cual admite como un dato que no puede ponerse en tela de juicio el hecho de que nosotros disponemos de conceptos generales capaces de sustituir a las cosas individuales parecidas entre sí. Se contenta con esta observación: «*Natura occulte operatur in universalibus*», la naturaleza opera en los universales de un modo oculto (ibíd. q.7, CC ad 7). Esta posición sólo resulta comprensible en cuanto que Ockham no se había planteado aún el problema de la crítica del conocimiento en toda su amplitud. 150

b) L. Wittgenstein pasa por ser el adversario moderno más importante de cualquier tipo de realismo de los universales. G. Pitcher refiere que, a diferencia de la mayor parte de los filósofos que tradicionalmente se han ocupado de la igualdad y la unidad, Wittgenstein ha investigado la diferencia y pluralidad, y que «se propuso utilizar como lema que encabezase las *Untersuchungen* (Investigaciones) unas palabras del *Rey Lear*: «Quiero enseñaros cosas diferentes» (Pitcher 1967, 253). 151

La tesis de Wittgenstein sobre la multiplicidad de los «juegos lingüísticos» presenta este tenor: «En vez de suponer algo que es común a todo lo que llamamos lenguaje, yo digo que no hay absolutamente nada que sea común a esas manifestaciones, en razón de lo cual nosotros apliquemos a todas la misma palabra, sino que están *emparentadas* entre sí de

muchos modos diferentes» (*Philosophische Untersuchungen* 65). Y enlazando con el texto citado declara esta idea con ayuda de los distintos juegos.

66. Considera, por ej., los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a los juegos de mesa, juegos de cartas, de pelota, torneos de armas, etc. ¿Qué es lo común a todos ellos? No digas: «*Tiene que* haber algo que les sea común, de lo contrario no se llamarían "juegos"». *Mira* más bien si hay algo común a todos ellos. Pues, si los miras, no verás ciertamente algo que sea común *a todos*, pero verás semejanzas, parentescos y desde luego que toda una serie. Como queda dicho, ¡no pienses, sino mira! Mira, por ej., los juegos de tablero, con sus múltiples parentescos. Y pasa ahora a los juegos de cartas: ahí hallarás muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes.

Y el resultado de esta consideración suena así: Nosotros vemos una red compleja de semejanzas, que se superponen y entrecruzan...

67. Yo no puedo caracterizar esas semejanzas mejor con la expresión «parecidos de familia», porque así se superponen y entrecruzan los distintos parecidos que existen entre los miembros de una familia: estatura, rasgos faciales, color de los ojos, manera de andar, temperamento, etc.

Mas si alguien quisiera decir: «Así, pues, hay algo común a todas esas formas, a saber, la disyunción de todos esos rasgos comunes», yo le respondería: Tú sólo juegas aquí con una palabra. Lo mismo podría decirse que corre algo a través de todo el entramado, a saber: la superposición compacta de esos hilos

152 Hemos citado con tanta amplitud este texto, porque no sólo reproduce la opinión explícitamente manifestada de Wittgenstein, sino que también delata sus supuestos tácitos. Wittgenstein afirma que en los objetos (cosas, acciones, propiedades) que se designan con una expresión común no hay nada de común a todos ellos. Lo cual no quiere decir que se emplee sin fundamento alguno la misma expresión para cosas diferentes, porque entre ellas media a no dudarlo una semejanza que, por lo demás, al ser ella misma de distinto tipo y no persistir siempre en el mismo sentido, no se puede entender como algo único y común a todas las cosas parecidas. Lo cual es, a su vez, el motivo de que Wittgenstein acuñe para dicha semejanza la peculiar designación de «parecido de familia».

153 Aunque en el texto no se diga explícitamente, es fácil entrever en el mismo por qué Wittgenstein no puede admitir una comunidad o unidad de las cosas designadas con una sola palabra. Establece, en efecto, que bajo las mismas no se da *ninguna comunidad o unidad inequívocamente comprobable y que se mantenga exactamente en el mismo sentido*. En consecuencia rechaza (como del resto todos los antirrealistas) lo uni-

versal en la realidad, porque tiene personalmente un concepto de unidad o de comunidad que se orienta por la unidad perceptible de los objetos materiales. Esa forma de considerarla se hace también patente en el ejemplo del entramado elegido por él: el tejido no es para él una unidad, porque nada lo recorre de una manera continua, a no ser que se pretenda tomar como fundamento de la unidad una «superposición compacta de los hilos», cosa que él rechaza. El concepto imaginativo de la unidad y comunidad es, pues, el que obstruye el paso a Wittgenstein hacia la visión correcta que iluminaba su planteamiento. Porque con la exposición del «parecido de familia» se aproxima a una concepción de la unidad, según la cual la permanente diversidad de las cosas no tiene por qué excluir su unidad recíproca. Barrunta, pues, que esa unidad tiene que darse; pero no puede exponerla, porque sólo puede concebir esa unidad como una unidad homogénea.

154 Y como remate hemos de hacer aún otra observación acerca del problema de la semejanza: si se admite como fundamento para que la misma expresión pueda aplicarse a cosas diferentes la semejanza de esas cosas, no puede tratarse de una determinación que no afecte a las mismas cosas (es decir, internamente). Pero esa semejanza que afecta a las mismas cosas significa una coincidencia real de las cosas diferentes. Dicho de otro modo: si se quiere *pensar* la semejanza y no quedarse simplemente en una representación confusa de la misma, es necesario admitir como fundamento de la semejanza en cuestión una coincidencia real de las cosas entre sí.

155 *c)* Cuando hablamos del conceptualismo no podemos dejar de referirnos a *Kant*. Y ello porque su doctrina del conocimiento se basa en la idea de que lo necesario y universal en nuestro conocimiento no puede estar sacado de la (experiencia de) la realidad, sino que es una aportación de la capacidad cognitiva humana, que reduce a la unidad del concepto el contenido ya espacial y temporalmente ordenado de la visión sensible mediante las categorías de que la inteligencia dispone *a priori*. Ahora bien, eso es conceptualismo en caldo de cultivo, ya que la esencia del conceptualismo está en la tesis de que a la unidad conceptual, presente en el pensamiento, no corresponde unidad alguna en la realidad (o para decirlo con mayor cautela: nada se puede decir sobre una unidad en la realidad). Pero si las cosas son así, quiere decirse que pensamiento y ser

están irremediablemente separados entre sí; o sea, que no podemos conocer la auténtica realidad, cosa que como es bien sabido proclama Kant abiertamente. Sin embargo nosotros no podemos aceptarlo después de cuanto llevamos dicho en páginas precedentes (por ej. n. 78ss).

156 *El realismo moderado*, representado por los aristotélicos medievales —entre los que también se cuenta Tomás de Aquino—, quiere evitar el fallo que ya Aristóteles reprochaba a Platón de que establecía la universalidad de los conceptos, que sólo puede encontrarse en el pensamiento al proyectarlos sobre la realidad. Por ello distingue Tomás entre el *contenido* del concepto general y el *modo en que* ese contenido se realiza en cada caso, al tiempo que acentúa el hecho de que *aquello que* el concepto expresa, está presente tanto en cada una de las «cosas» representadas con un concepto como en el concepto que surge en la conciencia por el pensamiento. Pero en cada caso es distinto el *modo en que* el contenido conceptual idéntico viene dado en los objetos o en la conciencia (cf. *Met.* 1, lect. 10, n. 158). En los objetos particulares se aísla el contenido del concepto; es decir, está presente como una realidad con existencia individual. Así, pues, en el campo de los objetos no existe ninguna unidad real, sin que podamos hablar ahí de una universalidad. La universalidad, o sea, la unidad de las propiedades comunes, existe sólo en la conciencia.

El realismo moderado no quiere alejarse sólo del ultrarrealismo, sino también del conceptualismo. De ahí que insista en que la conciencia no procede de un modo caprichoso cuando reúne lo común de los diferentes objetos particulares en un concepto general, porque la misma realidad nos brinda puntos de apoyo que permiten reunir en un concepto lo individualmente distinto y designarlo con la misma palabra (cf. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, cap. 3, 1979, 32-41).

Pretende el realismo moderado adoptar una posición intermedia entre el ultrarrealismo y el conceptualismo. Pero esa tentativa no se puede considerar lograda. Del ultrarrealismo se diferencia y desmarca proclamando que fuera de la conciencia no hay universalidad alguna. Pero al mismo tiempo, y en oposición al conceptualismo, subraya que en la realidad existen ciertos puntos de apoyo que nos autorizan a pensar en muchos casos lo diverso como una unidad. Pero esto a su vez sólo puede satisfacer mientras no se sigue analizando qué es lo que debe

entenderse por esos puntos de apoyo existentes en la realidad y que supuestamente nos legitiman para representar en el pensamiento como una unidad lo que es diferente en sí. Cuando nos adentramos en esta cuestión, se demuestra que el punto de vista del realismo moderado no pasa de ser un compromiso verbal, que deja en el aire el problema esencial y que, por lo mismo, querría eludir la pregunta de «si existe o no en la realidad una unidad de los distintos».

En efecto, si la referencia a los puntos de apoyo que se dan en la realidad a favor del pensamiento de lo universal puede significar que lo diferente constituye de algún modo efectivo una unidad previa a la actividad mental, habría que proclamarlo claramente. Pero si no es ése el caso, si en la realidad no se da unidad alguna de las cosas diferentes, la referencia a los susodichos puntos de apoyo no tiene ningún alcance, porque en tal caso la unidad del concepto es una mera construcción del pensamiento, y en ese supuesto el realismo moderado sólo se distinguiría nominalmente del conceptualismo. Y, si es cierto que el concepto representa una universalidad que no existe, no podremos evitar la conclusión de que nuestros conceptos no sólo no corresponden a la realidad, sino que incluso la falsean.

Así las cosas, nada ayuda aquí la distinción entre el contenido y el modo de representación de ese contenido, porque entre contenido y modo de presentarlo existe una dependencia mutua. La forma siempre distinta de la realización de dicho contenido afecta al contenido mismo. Sólo cuando se considera el contenido en abstracto, se puede hablar de una identidad sin diferencias.

Bibliografía: Vignaux 1931; 1948; Baudry 1948, 258-262; 278-284

c) Una unidad que no excluye la diversidad

Todas las tentativas de solución hasta ahora tratadas arran- 157
can de un supuesto común, que nunca ha sido analizado con detalle. Todas parten de la idea de que individualidad y universalidad (diversidad y unidad) se excluyen en todos los casos; que lo diferente nunca puede ser idéntico y que lo idéntico jamás puede ser diferente. Con tal supuesto y tomando además en serio la diversidad de los objetos expresados con el mismo

concepto, sólo pueden darse consecuentemente dos puntos de vista: o hay que negar con el conceptualismo cualquier unidad en la realidad, o si se quiere reconocer una unidad habrá que buscarla —como lo hace el platonismo en la interpretación de Aristóteles— en una realidad que se encuentra fuera de los objetos particulares.

158 Sólo hay una escapatoria en este callejón sin salida: es necesario dejar de lado el mentado supuesto tácito. Podremos así confiarnos a la guía del Platón originario que, justamente por no haber hecho tal supuesto, a menudo no ha sido entendido. Cierto que esa incomprensión de Platón ha estado también condicionada por el hecho de que en sus escritos se encuentran expresiones y ejemplos que pueden dar la impresión de hallarnos ante un ultrarrealista. Pero eso no tiene nada de sorprendente. En la necesidad de abrir nuevas tierras al pensamiento, Platón hubo de luchar con las formas de expresión, especialmente al tratar de aquella dimensión de la realidad que el lenguaje sólo es capaz de representar recurriendo a las analogías y metáforas. Nada tiene, pues, de extraño que en ocasiones sea mal interpretado.

Por lo mismo hay que entender las expresiones y ejemplos con los que esclarece su teoría de las ideas sólo en el sentido de una «teoría de dos mundos» (aquí el mundo sensible y, por encima, el mundo de las ideas), partiendo de que lo real sólo está constituido propiamente por la cosa individual, con la consecuencia de que también lo universal se concibe como realidad según ese modelo (se representa, para decirlo con mayor propiedad).

159 Y después de estas reflexiones previas establecemos la tesis siguiente: Al concepto único que expresa algún contenido positivo (y, respectivamente, a la unidad de tal concepto) corresponde en la realidad una unidad real (desde luego no «cosificada») de los objetos designados por el concepto (individualmente distintos), unidad que sin embargo no elimina su diversidad real (y que tampoco se ve afectada por la diversidad real).

Esta tesis la fundamentamos llamando la atención sobre los supuestos inevitablemente hechos de nuestros enunciados verdaderos (es decir, conformes con la realidad).

160 La palabra «hombre» expresa sin duda alguna el mismo contenido conceptual que vale de cada hombre en el mismo sentido; es decir, puede predicarse conforme a verdad de

cada uno de los hombres. Y ahora se plantea la cuestión: ¿Con qué derecho predicamos *lo mismo* (es decir, «hombre») tanto de Juan como de Diego, aunque evidentemente son diferentes entre sí? Sin duda porque, a pesar de su respectiva singularidad y autonomía, coinciden en que cada uno de los dos es hombre.

Así, pues, un enunciado es verdadero sólo cuando responde a la realidad. Mas si la unidad o identidad de Juan y Diego, establecida por la actividad crítica de la inteligencia (de ambos predicamos la misma cosa: que son «hombre»), fuera *sólo* una construcción o posición de la inteligencia, si por tanto no respondiera a la misma en la realidad ninguna unidad o identidad, habría que sacar (dado que esa identificación o unificación es un rasgo esencial de nuestro conocimiento) la conclusión siguiente: Nuestro conocimiento es fundamentalmente falso, porque imagina una unidad que no existe. Si queremos eludir esa conclusión, deberemos mantener que el fundamento de la unidad o universalidad conceptual es una unidad o universalidad que existe previamente en la realidad.

Supuesta la verdad de nuestros juicios hay, pues, que decir: 161
los diferentes hombres coinciden en su ser humano, en su humanidad. En cualquier caso tal aserto no debe entenderse de una manera abstracta. El ser hombre de Juan y de Diego, como nosotros lo entendemos aquí, no es una magnitud abstracta sino que es precisamente lo que constituye su respectiva realidad individual y concreta. Es aquello común por lo que son hombres vivos, sensibles, pertenecientes a alguna comunidad, individuales. De lo cual se sigue, dicho sea con una cierta exageración, que los hombres coinciden entre sí justo porque siempre son hombres individuales.

Ahora bien, esto no es evidentemente un ultrarrealismo. Porque la unidad de la que aquí hablamos no se sitúa en algún lugar «fuera» de los hombres particulares concretos, sino que es justamente la unidad de los distintos hombres entre sí. Acentuamos además de modo explícito que a esa unidad pertenece el que los hombres coincidan entre sí incluso en su ser individual diferente. En consecuencia, por el hecho de afirmar la unidad recíproca de los hombres no negamos su mutua diversidad. De la afirmación de la unidad real de los hombres sólo se seguiría la negación de su diversidad efectiva, si entendiésemos la unidad que se da entre ellos, debida a todo lo que los constituye en hombres, como una unidad representada según el mo-

delo de la cosa material concreta (es decir, una unidad «cosificada»).

162 A la recta comprensión de la unidad o identidad a que nos estamos refiriendo pueden contribuir estas observaciones: cuando hablamos aquí de unidad, que incluso puede ser identidad, debemos guardarnos de entenderla sólo como la unidad sensible y, por tanto, visible y palpable, de los objetos materiales. A la luz de una reflexión, por somera que sea, se echa de ver, en efecto, que dicha unidad (por ejemplo, la unidad de un tablero) es la que menos realiza lo que propiamente significa unidad, ya que sólo es la continuidad ininterrumpida de las partes que se encuentran yuxtapuestas (que además sólo a nuestra percepción sensible se presentan como un continuo compacto). En esa unidad difícilmente puede hablarse de que las partes existentes unas junto a otras se interpenetren mutuamente y que se identifiquen entre sí, aunque esto sea imprescindible para una unidad digna de tal nombre. La unidad propiamente dicha es para nosotros un dato apriorístico, que surge en nosotros a través del contacto con la realidad, pero que ha de desarrollarse por cuanto que, normalmente, sólo viene coexperimentada. Y a este punto tres advertencias:

1. Nosotros experimentamos nuestro cuerpo como una unidad: *yo* tengo dolor de muelas, y *a mí* me duelen los pies, aunque muelas y pies sean partes diferentes de mi cuerpo. Es importante en este sentido que esa unidad, que vivimos en nuestra conciencia, es algo bien distinto de la unidad de una máquina; es decir, de la unidad en que las partes sólo mantienen entre sí un contacto externo (como lo es el mecánico o el electrónico).

2. Pero en nuestra conciencia no vivimos sólo la unidad de nuestro cuerpo, sí que también la unidad supraespecial y supratemporal de todos los objetos que conocemos. De hecho en la conciencia también está presente el pasado, y las «cosas» espacialmente separadas entre sí están presentes de una manera no espacial en tanto que conocidas (como objetos conocidos por mí).

3. Aquí se pone de manifiesto, además, que los objetos espacial y temporalmente distintos entran por el conocimiento de una unidad, porque en el conocer surge una identidad entre ellos y la conciencia cognoscente. Sin esa identidad de lo conocido con el sujeto cognoscente no habría conocimiento alguno.

Esa unidad, que es identidad, constituye la condición indispensable del conocer; es, por tanto, real, es una unidad o identidad efectiva, aunque en modo alguno signifique la mezcla física del conocedor y de lo conocido. Lo que es realmente unidad ha de entenderse desde tales experiencias.

Así, pues, cuando se piensa tener que negar la unidad real 163
de los individualmente distintos (como Juan y Diego) en razón de su diversidad real, lo único que se hace es convertir en criterio de unidad la unidad visible, meramente modélica y tomada de la experiencia de los objetos materiales, olvidando con ello que la condición indispensable incluso para la captación de la unidad de las cosas es la unidad del conocedor y de lo conocido aprehendida directamente y en un segundo plano dentro de nuestra conciencia (en definitiva, pues, la identidad del yo como sujeto y objeto en la autoconciencia).

Sobre la base de estas reflexiones podemos decir ahora que los hombres coinciden entre sí en su respectivo ser humano concreto y que se diferencian a su vez entre sí en ese su ser hombre concreto. *Lo que* constituye su ser hombre no es sólo recíprocamente igual, sino incluso idéntico (¡pues que si los iguales no tienen entre sí ningún elemento de identidad, entonces son desiguales!), aunque de esa identidad debamos decir que es incompleta (cf. lo expuesto en n. 217s). Pero a la vez el *modo en que* ese ser hombre se realiza es siempre diferente. Acerca de lo cual hemos de advertir que ambos aspectos, es decir, el contenido de su ser hombre («aquello que» constituye su ser humano) y el «modo con que» el ser hombre se realiza sólo pueden separarse uno del otro claramente en el conocimiento abstracto, pero en la realidad y también en el conocimiento metafísico, que va más allá del carácter modélico, se superponen mutuamente.

Con todo esto no hemos hecho más que señalar la dirección 164
fundamental para solucionar el problema de los universales. Quedan pendientes desde luego muchas cuestiones. La tesis, que hemos formulado más arriba (n. 159) sólo tiene en cuenta los conceptos generales que expresan un contenido positivo. Nada se ha dicho todavía sobre el tipo de realidad que ha de atribuirse a los conceptos generales que expresan una deficiencia en cualquier punto.

Y se plantea además la cuestión de cómo se interfieren mutuamente los diferentes conceptos generales, es decir, las reali-

dades que corresponden a los mismos. Con lo cual se abre asimismo el problema del alcance ontológico de las categorías o clases generales. La respuesta sólo podremos darla en el marco de ulteriores reflexiones, y muy especialmente tras el esclarecimiento del *status* ontológico de lo que en la tradición filosófica se ha denominado «esencia» *(Wesen)*.

Bibliografía. Ritter 1931, 115-190; Ross 1966; Flasch 1973, 39-47; Martin 1973.

4. *La analogía de los entes*

165 Las reflexiones que anteceden han demostrado que el «ente» sobrepasa todas las categorías y que en definitiva no es posible separar de un modo neto el aspecto por el que coincide entre sí todo lo que es diferente de aquel otro aspecto bajo el que lo coincidente entre sí se diferencia. Vamos a ocuparnos ahora de una investigación más precisa sobre las cuestiones que todo esto plantea y que tradicionalmente se han tratado bajo el epígrafe general de «analogía».

a) ¿Qué se entiende por analogía?

166 La palabra «analogía» deriva del griego y significa originariamente relación, semejanza. La palabra se utilizó como expresión técnica para designar las relaciones matemáticas (las proporciones) y, más tarde, para designar las relaciones que no son de tipo estrictamente cuantitativo. Posteriormente, en la filosofía medieval «análogo» significó sobre todo una determinada forma de empleo de los predicados. La doctrina de la analogía se refería aquí en primer término a problemas semánticos, y su resultado fue ante todo una teoría de la transposición de significado.

167 Su punto de arranque fue la observación de que en cada lengua hay expresiones y palabras que se emplean en un sentido transpuesto o figurado. Semejante empleo de una palabra supone ciertamente que la palabra en cuestión tiene un significado original, que es primario respecto de los otros significados. Así, por ejemplo, la palabra «sano» significa originariamente una propiedad del animal y afirma que sus funciones

vitales se realizan sin contratiempo. Cuando hablamos de un niño o de un potro sanos, estamos empleando la palabra en su sentido original. Pero la palabra aparece también en otros contextos. Así, hablamos de una forma de vida sana, del color sano de la cara y de que los copos de avena son sanos. A esa afirmación somos inducidos por el hecho de que una determinada forma de vida favorece el desarrollo sereno de las funciones vitales, que un rostro bronceado delata la salud de quien lo ostenta y que los copos de avena, al ser nutritivos y de fácil digestión, pueden favorecer la salud.

En el caso, pues, del empleo analógico de una palabra el significado de la misma es siempre diferente, aunque entre los distintos empleos persiste una conexión interna, una unidad íntima que se echa de ver en que los «objetos» (forma de vida, color del rostro y copos de avena) designados con la misma palabra («sano») están en relación más o menos estrecha con la realidad a la que originariamente se refiere la palabra (en el caso que tratamos, el correcto funcionamiento del organismo).

Del empleo analógico de una palabra, por el que se la utili- 168
za en los diferentes casos en un sentido a la vez coincidente y distinto, es preciso distinguir la denominada «univocación», que es el empleo unívoco, idéntico, de la palabra. Dicho empleo se da cuando en diferentes casos nos servimos de una palabra completamente en el mismo sentido. En el caso del empleo «unívoco» y exacto de una palabra la atención se centra en el contenido idéntico del concepto designado por la palabra en cuestión, prescindiendo de que el idéntico contenido conceptual se realiza en cada caso concreto de un modo un tanto diferente. Cuando, por ejemplo, se emplea la palabra «vida» (que puede predicarse de cada uno de los animales) de forma que sólo atendemos a lo que hay de común en todos los animales, la estamos utilizando de un modo «unívoco», exactamente en el mismo sentido. A ese empleo unívoco de una palabra corresponde el concepto abstracto, fijado por la definición.

Dicha utilización analógica de los vocablos no sólo hay que 169
diferenciarla de la «univocación» sí que también de la «equivocación». Esta última, que muy bien podría traducirse por homofonía *(Lautgleichheit)* y que sólo se da en ciertos casos —siendo siempre cosa de azar—, la encontramos cuando una misma palabra (mejor dicho, el mismo fonema) designa cosas

totalmente diferentes que nada tienen que ver entre sí. Tal sucede, por ejemplo, con la palabra «llama», que tanto puede designar el animal de carga de Sudamérica como la masa gaseosa que se eleva de los cuerpos que arden. Al mismo fonema, al empleo equívoco de la misma palabra corresponden en cada caso contenidos epistemológicos o conceptos totalmente diferentes.

170 Ya los filósofos medievales, que se ocuparon el empleo analógico de las palabras y estudiaron el problema de la univocación, sabían ciertamente que bajo las cuestiones semánticas se ocultaban problemas de teoría del conocimiento y ontológicos. Pero no conocieron el alcance real de las cuestiones que aquí se abren, debido sin duda alguna al planteamiento de la filosofía escolástica marcadamente conceptualista-esencialista. De ahí que el problema de la analogía sólo lo discutieran en aquel contexto, en el que resulta patente que la estrechez de nuestros conceptos derivados de la experiencia intramundana es necesario romperla; es decir, en conexión con la posibilidad de un discurso racional acerca de Dios. La doctrina de la analogía se aplicó además en grado sumo cuando se trataba de dilucidar la diferente realización del ser en la substancia y en el accidente. Pero no cayeron en la cuenta de que, en el fondo, todos los predicados se emplean de un modo analógico.

Por ello las reflexiones que siguen a continuación no se identifican con ninguna de las concepciones tradicionales de la analogía, sino que intentan desarrollar ciertas intuiciones fundamentales que se encuentran ya en Tomás de Aquino. Creemos, en efecto, que el empleo analógico de las palabras no se limita a aquellos casos en los que claramente se advierte que una palabra está empleada en su sentido transpuesto o figurado, sino que es más bien una propiedad general del lenguaje humano. Eso es lo que hemos de probar ahora, aclarando luego las consecuencias que de ahí se desprenden.

171 A la univocación, al empleo de una palabra con exactamente el mismo sentido en casos diferentes, corresponde —como ya hemos visto— el concepto general. Cuando prescindimos de las diferencias individuales que existen en Juan y Diego, entonces, y sólo entonces, les atribuimos el predicado de «hombre» exactamente en el mismísimo sentido (es decir, de manera «unívoca»). El concepto abstracto expresa de forma clara, precisa e inequívoca aquello en que coinciden los objetos diferentes.

Pero el precio de esa inequivocidad es su carácter modélico; es decir, la inevitable distancia de la realidad concreta. El concepto general abstracto sólo responde de lleno a la realidad allí donde se trata de una realidad construida por nosotros (por nuestro pensamiento); por ejemplo, cuando se trata de un punto matemático, de una línea, etc. Fue precisamente el descubrimiento de que existe una oposición entre conocimiento conceptual y realidad el que hizo aflorar la cuestión crítica del conocimiento.

172 Pese a lo cual el hombre conocedor sabe que los objetos (por ej., Juan y Diego) reunidos mediante un concepto son realmente distintos, aunque el concepto formado acerca de ellos («hombre»), considerado en su contenido precisable de un modo claro y neto, sólo contiene aquello en lo que coinciden, pero no aquello otro en lo que se diferencian. Mas su no identidad no consiste únicamente en ser dos meras «ediciones» distintas de la misma «idea» (al modo como dos automóviles que salen de la misma cadena de producción reproducen en principio exactamente el mismo diseño, sólo que de manera sucesiva y haciendo uso de otro «material»), sino en que, no obstante su coincidencia mutua, se diferencia entre sí por la forma siempre distinta en buena medida con que realizan las propiedades que les corresponden.

El concepto como tal no expresa esa diferencia que todo lo penetra y que nosotros conocemos pese a todo en nuestro proceso cognitivo concreto; es decir, que nosotros somos conscientes de las diferencias, aunque no sean objeto de un tratamiento explícito. El hombre capta, pues, en tanto que utiliza sus conceptos (más exactamente: las palabras) dentro de unas frases, y con ello supera siempre el conocimiento abstracto meramente conceptual, no sólo la unidad (la coincidencia, la identidad) de las cosas, sino que capta a la vez la diversidad que las diferencia internamente. Con otras palabras, el hombre sabe de la analogía de los entes.

173 En el fondo utilizamos cada una de las designaciones (en tanto que no se refieren a algo construido por nosotros) de un modo analógico. Es decir, que el saber acerca de la analogía ontológica de las cosas, la aprehensión simultánea de su unidad y diversidad es el conocimiento originario, frente al cual resulta meramente secundario el conocimiento abstracto y conceptual. Porque en el lenguaje cotidiano el significado de la misma pa-

labra, que se aplica a distintas cosas pertenecientes a su campo significativo, es siempre diferente de acuerdo con la diversidad de las cosas concretas aludidas; lo que no quiere decir que quede fuera de juego y sin valor la unidad de las cosas diferentes expresada por la misma palabra. El empleo análogo del mismo predicado (siempre diferente de algún modo, conforme al contexto respectivo) sólo pasa a un segundo plano en el lenguaje científico que regula los significados con la mayor precisión posible. Pero aun en el mismo lenguaje de la ciencia sólo se da de modo limitado de plena claridad y precisión.

174 ***El empleo analógico de una palabra***, característico del lenguaje en general, responde al ***conocimiento*** analógico, o mejor dicho, al ***conocimiento supraconceptual***, y éste por su parte responde a la ***analogía que prevalece en la realidad***, la cual viene dada porque aquello en que las cosas coinciden y aquello en que se diferencian se interpenetran mutuamente. Y con esto hemos llegado a la analogía como una determinación fundamental de la realidad.

b) La analogía como propiedad básica de los entes

175 Para entender lo que significa una analogía dada en la realidad hemos de volver sobre lo dicho más arriba (n. 132-136) a propósito del concepto supracategorial del «concepto» de ente. El ente no es un género —dijimos—, porque todo lo que de alguna manera existe es un ente. Pero si aun las diferencias más externas y hasta los modos de ser individuales son entes, síguese que no sólo lo común a los entes sino también lo que los diferencia está fundado en el ser, deriva del ser, fuera del cual nada existe ciertamente. Pero si no sólo es ser que establece una comunidad, unidad y hasta identidad (cf. n. 119) sí que también lo que diferencia, síguese que todos los entes ***en virtud de su ser*** son uno y a la vez diferentes entre sí; es decir, que son una misma cosa y diferentes entre sí ***bajo el mismo «aspecto»***. Con lo cual el ser no expresa ningún aspecto particular sino que significa el común contenido respectivo del ente. Así, pues, el ente en virtud de su respectivo contenido ontológico es idéntico con otro y a la vez diferente del mismo.

176 Ciertamente que el sentido y alcance de estos enunciados sólo puede entenderse cuando se ha comprendido lo que signi-

fica «ser». Para ello habría que recordar, primero, lo que hemos dicho a este respecto en páginas anteriores (n. 95s), y, segundo, referirnos a la idea que irrumpe en los últimos escritos de Tomás de Aquino, a saber: que el ser es la perfección fundamental de todo. Su concepción del ser se advierte sobre todo en las citas siguientes, tomadas de la *Summa theologiae*: «El ser es lo más perfecto de todo, pues se comporta con todas las cosas como el principio que confiere realidad *(ut actus)*. En efecto, sólo en la medida en que algo es tiene realidad *(actualitas)*; por ello el ser es la realidad *(actualitas)* de todas las cosas, incluidas las formas» (I, q.4, a.1, ad 3). «El ser es lo más íntimo de todas las cosas y lo que está más profundamente presente en todo, pues en relación a todo lo que hay en una cosa (fuera de ello no hay nada) es lo que da forma (lo que define la esencia)» (I, q.8, a.1).

Si, pues, los entes coinciden en el ser, también coinciden en lo que hay de más esencial en ellos, siendo a la vez esa coincidencia la más íntima posible, pues que «tener» es tanto como «ser», tener «comunidad ontológica» hay que equipararlo a «ser lo mismo» o «ser idéntico». Conforme con lo cual hay que decir que si los entes difieren en el ser mismo, son diferentes entre sí en aquello que es lo más fundamental de ellos, y a la vez esa diferencia es la más radical que darse pueda.

Que cada ente coincida en definitiva con cualquier otro 177
ente en lo mismo, es decir, en el ser *y* sea diferente de cualquier otro ente, es lo que se designa como ***analogía de los entes en el sentido ontológico***. Considerados desde un punto de vista ontológico son análogos los que coinciden ***en aquello en que*** se diferencian. Para el pensamiento conceptual, en que deben distinguirse siempre claramente lo coincidente y lo diferente, una tal afirmación resulta desde luego escandalosa, ya que parece vulnerar el principio de contradicción. Por ello estudiaremos esta cuestión con mayor detenimiento más adelante (n. 244-263). Aquí sólo queremos advertir que la analogía de los entes en el ser sólo es accesible a un conocimiento supraconceptual y metafísico. Esto debería resultar evidente, pues nuestro saber acerca del ser viene siempre dado a través de una reflexión trascendental. Por la misma razón nunca se puede demostrar lo que es la analogía. Y por ello no carecen de cierto peligro las explicaciones habituales que pretenden proporcionar una inteligencia de la analogía desde la proporcionalidad o

atribución: siempre pueden malinterpretarse en el sentido de una univocidad.

Pero, aun cuando no pueda demostrarse la analogía, sí se puede entender lo que con ella se significa. Con la inteligencia de la analogía está necesariamente ligada la inteligencia del ser y, consecuentemente, también la inteligencia de la metafísica. Para entender la analogía es necesario reunir simplemente los aspectos que en el pensamiento conceptual siempre están separados —y que en la realidad se interpenetran—. En efecto, es siempre *el mismo* ser que todo lo penetra el que siempre se realiza de modo analógico en los distintos entes; o sea, en cada ente *de la manera que le es propia y distinta de la de otros*, porque el ser lo domina todo. Por esa estructura básica y «pericorética» del ser que todo lo domina se puede decir que cualquier cosa que *es* y de cualquier modo que esté *existiendo* es en uno y lo mismo, o séase en el ser, una sola cosa con todos los otros entes, y a la vez es diferente de los mismos también en el ser. En la realidad, y por tanto también en el conocimiento supraconceptual, coincidencia (identidad) recíproca y diversidad (diferencia) mutua se compenetran entre sí.

178 A fin de no entender falsamente el enunciado: el ente coincide en el ser y difiere en el mismo ser, hay que tener en cuenta que cada cosa coincide de distinto modo con otra y que, respectivamente, es distinta de otra en manera diferente. No se debe, pues, olvidar que la analogía ontológica ha de entenderse a su vez analógicamente en todos los casos, ni que cada analogía que se da entre entes (diversidad en la coincidencia y coincidencia en la diversidad) es como tal diferente. Sería funesto concluir del hecho de que en el ser todo coincide (a la vez que se diferencia) que cada coincidencia (y cada diferencia) es siempre exactamente la misma e igual. Lo que ocurre es más bien lo contrario, y ello porque «ser» no es algo unívocamente abstracto, sino lo real concreto, en que coincidencia y diversidad (o identidad y diferencia) se compenetran mutuamente.

179 Con estas reflexiones todavía no hemos desarrollado por completo toda la importancia ontológica de la analogía. En el parágrafo siguiente intentaremos una exposición que tenga en cuenta su problemática general.

Bibliografía. Przywara 1932 (1962), van Leeuwen 1936, Coreth 1951; Klubertanz 1960; Montagnes 1963; Krings 1964; Beck 1965, Siewerth 1965; Welte 1965

5. *Identidad y diferencia de los entes en el ser*

En la cuestión de la unidad y diversidad de los entes, y de- 180
bido a una serie de experiencias, hallamos dos puntos de vista opuestos entre sí. Partiendo del trato cotidiano con los objetos particulares (entre los que nosotros también nos contamos) como seres corpóreos) se impone primero la idea de que unidad y diversidad están en oposición mutua, son determinaciones que se excluyen. De conformidad con ello, es uno lo que está cerrado en sí como una única cosa y no está dividido; y diferentes son las cosas que se distinguen entre sí, como una cosa de la otra. Ya en el campo de los animales más sencillos, es decir, allí donde la actividad propia de cada uno empieza a desempeñar un papel nada desdeñable, se deja sentir sin embargo otro tipo de unidad y diversidad. En el hecho de que cada animal esté referido a lo distinto de él en múltiples formas se hace patente una coincidencia de las diferencias. Surge, pues, una forma de unidad, que no excluye la diversidad sino que más bien la supone; de lo cual se sigue que la correspondiente diversidad no es simplemente lo opuesto a la unidad. Y donde más claramente se advierte ese estado de cosas es sin duda en el ámbito de los procesos espirituales, como ya hemos señalado antes (cf. n. 162).

Ahora bien, para las relaciones interpersonales (al menos en su forma positiva de amistad o de amor) cuenta sobre todo esta ley: «Cuando mayor es la unidad, tanto mayor es la diversidad.» Es decir, que cuanto más salen de sí mismas las personas ligadas entre sí, en una medida tanto mayor se realizan a sí mismas. Esta misma ley podemos encontrarla en el proceso cognitivo. El conocimiento consiste, en efecto, en una identidad de sujeto y objeto, con la que no se elimina la diversidad sino que más bien persiste junto con la identidad. Esta estructura está incluso presente en el conocimiento al que siempre se recurre, cuando se quiere subrayar la importancia de la identidad para el conocimiento como tal, a saber: en la autoconciencia. Pues, también de ella vale el principio (y con ello quisiéramos contradecir a quienes en la autoconciencia sólo quieren descubrir el elemento de la identidad del conocimiento) de que la conciencia de sí mismo no sólo se caracteriza porque el yo se identifica consigo mismo, sino también porque a la vez se distancia de sí (sin dejar de estar en sí desde luego).

181 ¿Qué ocurre, pues, con la unidad y diversidad? ¿Se excluyen, como sucede por ejemplo a no dudarlo en una forma de consideración objetivo-cosificada, o más bien se condicionan mutuamente como cabe suponer en una concepción de la realidad de tipo espiritual-personal? ¿Se trata de oposiciones inconciliables, o hay que ver los distintos modos de unidad y diversidad como aspectos dentro de un contexto más amplio? En las páginas que siguen vamos a demostrar que se trata de esto último. Mas como tales reflexiones pueden realizarse de la forma más sencilla, indicando cuáles son las opiniones de las que habría que distanciarse —cosa que además entra en el cometido de un curso fundamental de ontología, presentando al lector las soluciones más importantes que se han dado a los problemas a lo largo de la historia—, empezaremos por una breve exposición de la problemática unidad-pluralidad tal como aparece en la metafísica clásica de la esencia. De la exposición ceñida de esas concepciones arranca el camino que conduce a la solución que aquí se dará y al desarrollo de las consecuencias que de ella se derivan.

Bibliografía: Haeffner 1982, 23-28.

a) Identidad y diferencia en la visión de la metafísica clásica de la esencia

182 Por «metafísica clásica de la esencia» entendemos nosotros la filosofía de Aristóteles tal como fue acogida en la filosofía escolástica, así como el desarrollo filosófico de la alta edad media y bastante después (incluso en aquellos autores que se desconectan de la misma). En esa filosofía ha tenido un papel esencial el concepto de οὐσία —traducido como «esencia» *(Wesen)* o como «substancia»— que Platón introdujo en el vocabulario filosófico. Por ello se designa atinadamente como «filosofía de la esencia o de la substancia».

183 A continuación vamos a exponer brevemente, y en consecuencia de forma un tanto simplificada, las ideas de esa corriente filosófica acerca de la problemática unidad-pluralidad. Mas como tal exposición no puede darse en general, nos limitaremos a un representante destacado de la metafísica de la esencia: Tomás de Aquino. Algunos protesta-

rán aquí ciertamente, argumentando que el Aquinatense superó la metafísica del ser. Estamos de acuerdo en que Tomás —como cualquier gran filósofo— es esencialmente mucho más polifacético que la tradición escolástica que a él se reclama, y también estamos de acuerdo en que su obra tardía abre unas visiones básicas del ser (cf. n. 176). Pero, no obstante todo ello somos del parecer que esas nuevas intuiciones no pudieron desarrollar toda la fuerza sistematizadora que llevaban dentro y que, por lo mismo (y por importantes que pudieran ser) no han sido determinantes para el conjunto de la doctrina tomista tal como ahora se presenta.

Si queremos exponer ahora la posición del Aquinatense 184
acerca del problema de la unidad y diversidad en la realidad de las cosas, podemos enlazar con lo dicho más arriba (n. 156) a propósito del realismo moderado. Como aristotélico que es parte Tomás de la idea de que el ente propiamente dicho, lo real en sentido primario, es la substancia; es decir, lo que existe de forma autónoma e independiente. Es radicalmente inconciliable con este planteamiento el platonismo, para el que lo propiamente real consiste en lo universal, ya que el ente substancial es siempre un ente particular y concreto (una piedra, una mariposa, un hombre). El rechazo del platonismo se funda, pues, en el mismo planteamiento. De él deriva el que sólo pueda hablarse de una unidad real o efectiva respecto de la substancia individual. Y dado que las substancias individuales son numerables, se da aquí una ***unidad numérica*** de los entes substanciales concretos (que son ***unum numero***). Con lo cual no se dice, sin embargo, que los entes individuales que están en sí, y con los que nosotros hemos de actuar en el mundo, existan aislados unos de otros. Las diferentes substancias más bien se dejan reunir sin dificultad en grupos, cuyos miembros tienen mucho en común a la vez que se diferencian de los miembros de otros grupos. En esa división por grupos, cada uno de éstos denominados «especiales» *(species)*, tiene un papel fundamental. Es, en efecto, el grupo de los entes que puede y debe designarse con la misma definición.

Y puesto que, según la doctrina aristotélica, la definición expresa la esencia de una cosa (que da respuesta a la pregunta de qué es propiamente lo particular), las substancias individuales que pertenecen a la misma especie coinciden también en su esencia. Por ello entre los «compañeros de especie» existe

una unidad que puede denominarse «*unidad específica*» (los individuos de una especie son *unum specie*). Por el contrario, otras substancias sólo coinciden entre sí en una parte de su definición, estando ligadas únicamente por las definiciones genéricas inmediatamente superiores (superiores en cada caso). Y aquí se habla de una *unidad genérica* (son *unum genere*). La unidad de la especie y del género ciertamente que, sobre la base de lo dicho, no pueden considerarse como una unidad real, y de hecho no se consideran así. Su unidad es más bien creación del pensamiento, por la cual se abstrae de los mismos lo que hay de común en los entes y se reúne en una unidad (cf., por ej., *Summa theol.* I, q.85, a.2, ad 2; 85,3).

185 Esta idea de que la unidad de la especie (o del género) sólo puede darse en definitiva en el concepto no expresa sin embargo de forma plena y completa la opinión del Aquinatense. Porque la esencia común, la naturaleza común, siempre la considera Tomás de Aquino (siguiendo en ello a Aristóteles, que en el fondo nunca quiso apartarse de Platón) como algo perfectamente real. Es, en efecto, el principio determinante, es decir, la «forma» del ente, por la que éste es lo que es, y que incluso confiere al ente el ser (*forma dat esse rei*). Hasta tal punto la forma esencial de las cosas materiales es para Tomás una realidad que la individualidad de lo particular necesita de una verdadera explicación. De ahí el problema acerca del «principio de individualización», que se da en la *materia signata quantitate*, en la materia determinada por la cantidad.

Aquí, y de hecho en todos los casos en los que se trata de la relación entre especie e individuos (por ej., en la conocida doctrina del Aquinatense de que cada espíritu puro es una especie aparte, por lo que *tot species quot angeli*, tantas son las especies como ángeles hay), es evidente que se piensa desde la forma, considerada a su vez como algo ya dado de antemano. «Existe», pues, la naturaleza general, aunque sólo aislada por la materia individual: «Lo que existe en las substancias particulares *fuera de la naturaleza común* es la materia individual, que es el principio de la individuación y consiguientemente los accidentes individuales, que determinan la mencionada materia» (*De pot.* q.9, a.1).

La unidad de las distintas especies no es según ello una unidad meramente conceptual. Las comunes determinaciones formales de las cosas particulares se consideran como principios

ontológicos en el sentido del hilemorfismo (véase después, n. 275s); son lo determinante (lo actual) frente a lo totalmente indeterminado pero determinable a discreción (es decir, lo potencial), que se llama *materia prima*, «material originario». Esta concepción subordina claramente lo particular (lo mucho) a lo general (lo uno). Cuál sea la valoración real que esta filosofía hace de la unidad y diversidad se echa también de ver en que para ella la diversidad de los entes siempre surge por la limitación del principio actual, es decir, por una deficiencia ontológica. Dicho de otro modo: la diversidad siempre significa imperfección.

Pero el Aquinatense no se contenta con esta explicación de 186
la unidad de la naturaleza general. Al parecer percibe su carácter contradictorio, pues de una parte es una unidad pensada meramente, pero, de la otra, tiene que ser una unidad anterior a las cosas reales. Por ello termina reduciendo la respectiva unidad de las diferentes naturalezas comunes a la esencia de Dios. En Dios tienen existencia como ideas eternas (idénticas a la esencia divina) y sin embargo son distintas, por cuanto que representan los diferentes modos con que puede ser imitada la infinita perfección divina.

Con ello sintetiza Tomás de Aquino la doctrina aristotélica de la forma con la idea platónico-agustiniana de la participación, «no precisamente en contradicción con Aristóteles, sino en una reproducción y reelaboración de sus fundamentales motivos platónicos, si no históricamente descubiertos por santo Tomás, sí congenialmente vividos e intuidos» (Hirschberger I 1985, 294s).

La idea de que la forma o esencialidad en sí, es decir, sin 187
estar realizada en el mundo, no es nada (que Tomás expone quizá con la máxima claridad en *De potentia* q.3, a.5, ad 2), resulta tan importante porque prohíbe a la metafísica la pura consideración abstracta de la esencia, con lo que pone término a un vicio capital en el que había recaído de continuo la tradición metafísica clásica. Ese vicio consistía en equiparar sin más lo representado en el pensamiento conceptual con la realidad; lo cual redundaba en descréditos de la metafísica y daba pie a una crítica justificada.

Por desgracia también en Tomás de Aquino aparecen razonamientos en los que tácitamente se supone que la esencia (la forma) es algo que existe en sí.

188 Hemos aludido ya a una reflexión en que se hace tal supuesto: la forma de las cosas materiales es considerada como una realidad que aísla (es decir, individualiza a la vez que se limita a lo particular). Otra idea importante para el sistema del Aquinatense —y que implica la ontologización de lo abstracto, tan perniciosa para la metafísica— es la doctrina de que la esencia es aquello que a la manera del principio potencial delimita al ser, entendido como principio actual, y que sin embargo se distingue del ser como lo contrapuesto a ese ser.

189 Lo correcto en esa idea es que ningún ser finito es pura y simplemente el ser y que, por tanto, no puede darse mera identidad entre un ente finito y el ser como tal. Y ello porque se puede pensar sin contradicción alguna que éste o el otro ente finito no exista. Así, pues, si ningún ente finito es «el ser mismo», si —dicho en forma positiva— el ente finito es un ente determinado por alguna limitación del ser, en el caso de los entes finitos habrá que distinguir entre ser y esencia *(Sein y Wesen)* por cuanto que la esencia (finita) significa siempre una manera limitada de ser.

190 Pero de *la esencia como una manera limitada del ser* fácilmente se llega a *la esencia como algo que delimita al ser y a él se contrapone*, a la que por tanto hay que atribuir una cierta autonomía no fácil de determinar. Este paso, en apariencia espontáneo pero funesto para la metafísica, también lo da Tomás de Aquino, aduciendo para ello dos razones principales: *primera*, parte del supuesto de que el ser, al no señalar por su mismo concepto limitación alguna y aparecer como indeterminado, tiene que estar limitado por algo distinto de él. En el fondo con ello no se hace más que aplicar al ser el principio, que a menudo aparece en la filosofía tomista (en la que ya se ha cumplido la ontologización de lo abstracto): *actus in nullo existens a nullo terminatur*, una perfección no realizada en ninguna cosa, por nada está limitada *(Contra gent.* I 43, 360). Ahora bien, eso otro contrapuesto al ser es la esencia que, en tanto que una limitada «posibilidad de ser», recibe al ser al modo de una *potentia;* (cf. por ej., *De ente et essentia*, cap. 4 (1979, 48-51), aunque hay otros muchos pasajes en las últimas obras. *Segunda razón:* sobre todo en su primer período (e influido por Avicena) describe Tomás el ser como algo que sobreviene a la esencia. En el *De ente et essentia* leemos: «Lo que... no pertenece al concepto de esencia o de quididad es al-

go que llega de fuera y forma una composición con la esencia, porque ninguna esencia puede ser pensada sin lo que son las partes de la esencia. Pero cada esencia o cada quididad puede ser pensada sin que se sepa algo sobre su ser: yo puedo saber, por ejemplo, lo que es un hombre o un fénix, y no saber sin embargo si tiene ser en el reino de la realidad. Es, pues, evidente que el ser es algo distinto de la esencia o quididad» (cap. 4, 1979, 48s).

El resultado de estas reflexiones es la distinción real entre ser y esencia, no enseñada por Tomás explícitamente, pero fundamentada en sus escritos y elevada a tesis básica por la escuela tomista; su plausibilidad deriva de la idea ya mencionada de que la esencia finita siempre comporta una manera limitada de ser.

La tesis de la distinción real está no obstante en oposición a 191
la idea importante y ya aludida del Aquinatense según la cual el ser como la perfección de las perfecciones y como lo más íntimo de todo significa un contenido y plenitud (cf. n. 176). En efecto, la idea de la distinción real no sólo supone que la esencia, aun sin el ser como «una posibilidad de ser objetiva», tiene un cierto *status* ontológico, sino también que la esencia así concebida contiene ya todas las determinaciones que pertenecen a su contenido. Por ello al ser no le queda más cometido que transponer la esencia, concebida como posibilidad en sí existente, de la modalidad de la posibilidad a la modalidad de la realidad, sin añadir lo más mínimo en cuanto al contenido.

Mas con esto el ser se convierte en algo sin contenido alguno y vacío por completo; de lo cual síguese la concepción del ser como mera existencia, que es la dominante en la filosofía de la escolástica tardía y de Suárez y que, a través de la filosofía oficial alemana, ha condicionado incluso las reflexiones de Kant acerca de la denominada prueba ontológica de Dios (cf. *KrV* B 628).

b) Observaciones críticas a la metafísica de la esencia

El intento de exponer las afirmaciones más importantes 192
acerca de la identidad y la diferencia en la síntesis filosófica de Tomás de Aquino, elegida como ejemplo de metafísica esencial, ha desembocado en una exposición de la concepción del

ser y de la esencia en ese sistema filosófico, al que ya se han hecho algunas observaciones valorativas.

Ahora, y con vistas a la solución de los problemas que aquí se plantean, tenemos que exponer las objeciones más importantes que se formulan contra la metafísica esencial. No perseguimos, por tanto, una crítica amplia y sistemática de dicha filosofía de la esencia que desarrolle todos los motivos de sus fallos y su conexión interna. En un primer paso nos contentaremos con hacer un resumen de los puntos débiles de esa filosofía que ya han quedado patentes en la exposición que antecede. Se expondrá después una de las deficiencias más notables de la metafísica esencial y la ilustraremos con algunos ejemplos.

193 1. La metafísica esencial arrastra ya desde Aristóteles la hipoteca de un doble punto de partida. La esencia (*οὐσία*) se define en el libro que estudia las categorías (cap. 5,2a 11-15), primero, como la cosa particular y autónoma que ni está ligada a ninguna otra como sujeto ni puede predicarse de otra («substancia primera»); y, segundo, se concibe como la forma general; es decir, como lo idéntico en los individuos de una especie, expresado por la definición («substancia segunda»). Aunque la designación de «substancia primera o segunda» no aparece en los escritos tardíos de Aristóteles, persiste esa duplicidad del concepto de esencia. En ella se advierte ya desde el comienzo una inseguridad entre una concepción fundamentalmente empírica, para la cual lo que es realidad se define desde la cosa particular percibida por los sentidos, y una concepción racionalista y realística conceptual, cuyo paradigma de realidad es lo general captado por el pensamiento. De ahí que la «esencia» sea, por una parte, lo particular existente en una autonomía propia de las cosas; pero, por otra parte, es la «forma», que en el fondo es la ontologización del concepto general producido por el pensamiento, aunque cuenta como realidad en tal medida que tiene que ser «aislada». De acuerdo con esto, la unidad de lo general es una vez algo meramente pensado, y otra vez aparece como algo que precede al pensamiento, sin que por ello se designe pura y simplemente como «real».

194 2. Pese al inicial punto de partida empírico, en el conjunto de esta filosofía acaba por predominar la componente conceptual-racionalista. En efecto, lo individual queda subordinado a lo universal. Lo universal se entiende como lo «propio» y autén-

tico, único fundamento posible de la ciencia. La individualidad, cualquiera sea la forma en que se presente, siempre significa una imperfección, toda vez que sólo surge por delimitación.

3. El predominio de lo universal, derivado de lo real concreto, condiciona la inteligencia de la metafísica como ciencia de lo «posible en sí». Simultáneamente la concepción de que la esencia universal es algo dado en sí mismo conduce a una idea vacía del ser, ya que éste se convierte en mera «existencia» sin contenido alguno. 195

Mas todas estas tesis problemáticas de la metafísica esencial se reducen a un fallo más grave, que subyace asimismo en la ontologización de lo abstracto y que incluso determina el planteamiento inicial ambivalente. Ese fallo consiste *en la equiparación del modelo de realidad proporcionado por el pensamiento conceptual* (en el que no puede ocurrir que los aspectos que son diferentes se incluyan mutuamente) *con la realidad misma* (en la cual, y según la medida de perfección de los entes, lo diferente y lo idéntico se superponen recíprocamente). 196

El fallo fundamental de la metafísica de la esencia es, pues, el de no tener en cuenta la analogía de los entes en el ser. Pues, es a la analogía a la que hay que agradecer —más aún consiste exactamente en eso— que el ente coincide en definitiva en aquello que difiere, y es también el verdadero fundamento de que el pensamiento conceptual, orientado hacia la inequivocidad (hacia unas diferencias claras), quede irremediablemente distanciado de la realidad siempre analógica, y que por lo mismo nunca pueda coincidir por completo con esa realidad.

En las páginas siguientes ilustraremos con algunos ejemplos cómo las aporías características de la metafísica esencial derivan efectivamente de la equiparación del modelo conceptual de la realidad con la realidad misma.

aa) La distinción recíproca de lo idéntico y de lo diferente

Dado que el pensamiento conceptual querría introducir distinciones siempre inequívocas, no puede representar la mutua interpenetración de lo idéntico y de lo diferente. Por ello divide lo idéntico y lo diferente en «partes integrantes» del ente 197

contrapuestas, que en el fondo se excluyen entre sí y que se llaman «principios ontológicos». Es verdad que se subraya su coincidencia, pero a menudo no pasa de ser una confesión de labios afuera. Cabe expresarlo también de este modo: *la identidad y la diferencia intercompenetradas* de los respectivos entes, es decir, su analogía ontológica, se presenta en nuestros conceptos como *identidad unívoca parcial* y como *diferencia equívoca parcial*. Con lo cual lo analógico se divide en una parte unívoca y en una parte equívoca. Lo que esto quiere decir podemos ilustrarlo con el concepto de «hombre»: Juan y Diego son dos hombres, que en virtud de su ser humano concreto son idénticos entre sí, a la vez que en virtud de ese mismo ser humano son también diferentes (cf. n. 160).

Para evitar malentendidos conviene observar aquí que la identidad y la diferencia de los dos hombres es *total*, en el sentido de que la comunidad del contenido ontológico de los dos hombres los afecta de lleno y no sólo a una parte de los mismos, aunque no son ni *pura* identidad ni pura diferencia. Más bien como tal identidad y como tal diferencia siempre están internamente rotos o limitados, pues que el ser humano es una manera limitada de ser, y no el ser pura y simplemente.

Por ello lo que ahora nos importa es que la identidad *y* la diferencia entre Juan y Diego, que se da en virtud de su ser humano completo, aparece en el pensamiento conceptual como una identidad cuyo fundamento tiene que ser la «naturaleza humana» que constituye la esencia de ambos y que les corresponde sin ninguna diferencia, y de la cual se desprende su diferencia porque siempre se refiere a lo que hay en ellos fuerza de la esencia, sin tener comunidad alguna con el otro. Pero esta clara concepción conceptual no puede mantenerse porque desemboca en diversas aporías. Pues ¿cuál puede ser la «naturaleza humana» igual y común a ambos (y a todos los hombres)? ¿Se indica con ella una «forma esencial» inmaterial, es decir, en el caso del hombre, el alma humana, que queda aislada y limitada por el principio contrapuesto a la misma, a saber, por la *materia prima*? Ese modelo es el que se emplea de hecho y tiene también una cierta fuerza afirmativa, sobre todo cuando se trata de explicar la unidad de cuerpo y alma en el hombre.

Pero esto lleva anejos muchos problemas. El alma espiritual, concebida como *forma corporis*, no se puede identificar sin más con la «esencia» del hombre. No se puede, en efecto,

separar la materialidad de la esencia del hombre. Además, ateniéndonos a ese modelo, habría que afirmar que las almas en sí son perfectamente iguales y que, por tanto, las diferencias existentes entre los hombres sólo derivarían de las determinaciones contingentes y externas a la naturaleza humana (¡que habría que expresar a través del concepto de materia!).

Cierto que a primera vista esa afirmación puede resultar seductora, ya que en teoría parece asegurar la igualdad de todos los hombres; pero de hecho es sumamente problemática porque, según ella, la individualidad de la persona sólo puede concebirse como algo que surge por limitación y que está determinado desde fuera. Mas, si habida cuenta de estos problemas, entendemos por «naturaleza humana» una tal manera de ser en cuyo contenido entra también la materialidad, se siguen otras dificultades. Ante todo la afirmación de una «materialidad inmaterial» resulta aberrante para el pensamiento conceptual. Y sin embargo habrá que admitirla, puesto que la forma esencial como tal forma no puede ser material. Es verdad que aquí se recurre a la distinción entre *materia communis*, que como materia no concreta (sea lo que fuere) pertenece a la esencia misma, y *materia individualis* (o también *materia signata quantitate)*, que supuestamente puede limitar e individualizar a la esencia como el principio contrapuesto a la misma (cf. *De ente et essentia*, cap. 2, 1979, 14-15).

Esta sutil distinción no aporta, sin embargo, más que una solución verbal, pero no convincente, del problema; además de que a los ojos del pensamiento conceptual aparece como una clara capitulación. Aquí, en efecto, al final de una cadena de distinciones conceptualmente más o menos claras, se busca refugio en afirmaciones con las que se proclama la identidad *en* la diferencia, aunque todo ello velado por artificios terminológicos.

bb) Esencia sin ser

198 También la tesis aludida de la distinción real entre ser y esencia es el resultado de una mezcla del pensamiento conceptual con la realidad. Efectivamente sólo cabe afirmar una distinción real entre ser y esencia —sin una afirmación simultánea de su identidad real— cuando se concibe la esencia como «un

contenido inteligible en sí» (Brugger 1979, 182), que sin ser, no es nada. Se hace ahí manifiesta la tendencia de la metafísica esencial a la ontologización de lo abstracto. En favor de esa tendencia hay dos razones: *primero,* la contingencia (el poder no ser) de los entes finitos. En razón de la misma hay que distinguir entre las cuestiones de «si algo es» y «qué es algo»; lo cual quiere decir que mediante la respuesta a una de esas preguntas no se puede responder a la otra.

Se tiene así la impresión de que con la afirmación de *que* algo existe todavía no se ha dicho nada acerca de su *qué.* O séase, que con la afirmación explicativa de lo que algo es, todavía no se ha dicho nada sobre su existencia, sobre su ser. *Se'gunda,* el hecho de que nuestra atención se centró ordinariamente en el *qué,* en la determinación conceptual de los objetos, dando por supuesta su existencia como algo evidente (cf. De Petter 1972, 123, 99s). Y también esto da la impresión de que se podría abstraer del ser como se puede abstraer de las determinaciones particulares del ente, cual se puede pensar por ejemplo un balón sin considerar su color. Vamos ahora a enfrentamos con la problemática de la supuesta esencialidad sin ser que deriva a esos planteamientos.

La conexión esencial de esencia y ser se advierte ya en el hecho de que las preguntas «¿Existe eso?» o «¿Se da eso?» y «¿Qué es eso?» se implican mutuamente. En efecto, cuando preguntamos por la existencia de algo, la pregunta sólo tiene sentido si se trata de un «algo», es decir, de un contenido determinado, de una esencia determinada y precisa. Un ser vacío, una existencia sin contenido, no se distinguiría de la nada. De acuerdo con ello, la pregunta «¿Qué es eso?» apunta ante todo e indudablemente a algo que *es* en el sentido propio de la palabra (cf. De Petter 1972, 98s). Cuando se hace el intento de abstraer del ser, afloran dificultades muy particulares. El pensamiento se precipita entonces en un abismo insondable. *Porque abstraer del ser significa pensar algo como no existente.* Y ¿qué puede significar eso? Cabría suponer que se piensa algo como no existente por cuanto que lo pensamos como una mera posibilidad no realizada. Abstraer del ser significaría entonces concebir un contenido inteligible como meramente posible.

Muchos filósofos importantes han sido, y siguen siendo, del parecer de que en ese caso se piensa algo a lo que no corresponde ser guno. Pero eso es un error, que se le puede perdonar a

un lógico en tanto que sólo se ocupa de un modelo abstracto de la realidad; pero a un metafísico no se le puede pasar por alto. Se es víctima, en efecto, de una ilusión cuando se piensa que es posible concebir algo sin haber atribuido a ese algo el ser o la existencia. Pues, aun en el caso de que *se piense* un contenido como no existente (o dicho con mayor precisión: como no existente fuera de la conciencia), ya se le ha atribuido un ser, esto es, el ser pensado o dependiente de la conciencia. La «esencia» siempre entra, por ello, en síntesis con el ser: la esencia independiente de la conciencia con el ser independiente de la conciencia, la esencia pensada con el ser pensado también. *Una esencia a la que no corresponde ni un ser transcendente a la conciencia ni conferido por la conciencia es nada. En tal caso ni siquiera puede hablarse de esencia.*

Para que ese estado de cosas evidente no se advierta con tanta frecuencia se dan al menos las tres razones siguientes, todas las cuales desembocan en un malentendido de lo que es «posibilidad», y su raíz común es a la vez la confusión, tan típica de la metafísica esencial, del modelo conceptual de la realidad con la realidad misma.

a) Se piensa que cabe hablar de algo «posible en sí» carente 200
de ser, porque entendemos (o mejor dicho, nos figuramos) que lo posible en sí se encuentra a medio camino entre la nada y la realidad. Pero semejante figuración sólo es posible a su vez porque se piensa la nada como *algo*, sin reflexionar sobre ello. Semejante pensamiento es, no obstante, una completa contradicción, pues que no existe la nada absoluta. Por ello también la posibilidad desprendida del ente, «localizada» entre el ser y la nada, resulta algo en sí contradictorio.

Como el rechazo de lo posible en sí es aquí una consecuen- 201
cia de que no existe la nada absoluta, queremos hacer a esa cuestión la observación siguiente: en oposición a la nada absoluta, la nada relativa (la finitud o la deficiencia) es ciertamente algo, aunque sólo en tanto que es una determinación de un *ente*. Y todavía cabe hacer aquí una objeción: cuando se piensa la nada absoluta, se le está atribuyendo un ser a nivel de la conciencia; la nada absoluta «existe» entonces como contenido de conciencia, cual «existe» por ejemplo una estación espacial, pensada pero no existente en realidad.

Éste es el tenor de la respuesta: los dos casos no son iguales. Cuando se piensa una esencia posible, se está pensando en algo

que puede ser. Cosa que no ocurre en el pensamiento de la nada absoluta. Ese pensar la nada absoluta no consiste en el pensamiento de algo, sino única y exclusivamente en que se realiza o pone un acto mental que tiende a negar por completo la realidad. Al ser el pensamiento capaz de la negación, puede también perseguir la eliminación de cualquier contenido ontológico como frontera límite de la misma negación y con ello «tomar en cuenta» la nada absoluta, sin que sin embargo pueda conseguirlo nunca. La nada absoluta sólo puede concebirse como concepto límite, pero realmente no es pensable.

202 *b)* Otra de las razones que aparentemente aboga por la admisión de «esencias posibles en sí» es la opinión de que, fuera del posible real, se da también el mero posible mental. Pero esta distinción es, en el mejor de los casos, confusa. *Posible es lo que no es, pero que puede ser*; es decir, lo que puede realizarse. Ahora bien, lo que puede ser es posible en el sentido del posible real. Y lo que no puede ser absolutamente no puede realizarse en modo alguno, es imposible. Y si es imposible, tampoco puede ser pensado. Al no haber, pues, un tercer supuesto entre lo posible y lo imposible, tampoco puede darse ningún posible mental distinto del posible (real).

La aceptación de la conclusión susodicha depende ciertamente de que se admita este principio: *Lo que es imposible tampoco puede ser pensado.* Y hay que conceder que en tal caso pueden advertirse de hecho ciertas dificultades. Porque se puede tener la impresión de que sería posible pensar algo que no puede darse, que es por tanto imposible. Parece, en efecto, que el pensamiento puede superar lo que es posible, lo que se puede realizar; y ello de dos maneras. Una, por cuanto que conecta entre sí contenidos mentales contradictorios y que se excluyen, y así piensa, por ejemplo, un círculo cuadrado. Otra, por cuanto que piensa algo que no puede darse porque no se dan las condiciones adecuadas que serían necesarias para la realización de lo pensado. Se puede pensar, por ejemplo, un montón tal de dinero en monedas de pesetas, que por falta de material no podría darse en nuestro universo, no infinito según las concepciones actuales.

203 Limitándonos ahora al caso primero, tendríamos que decir que ese pensamiento de lo contradictorio (de lo imposible), *en el que se afirma lo contradictorio*, sería preferible no llamarlo pensamiento. Y eso porque el pensamiento prisionero del error

propiamente no es pensamiento. O, dicho con mayor exactitud: el pensamiento en tanto que se apoya en lo contradictorio no es desde luego pensamiento. Esta comprobación es más que una mera limitación caprichosa del concepto de pensamiento al «pensamiento de lo verdadero, de lo real». Si el pensamiento, efectivamente, no se define por su referencia fundamental al ente y, por tanto, a lo verdadero, sino que se mantiene la opinión de que el pensamiento se comporta respecto de lo verdadero exactamente igual que respecto de lo falso, entonces no se tiene en cuenta la fundamental «asimetría» de lo verdadero y de lo falso (cf. n. 75s). Y como eso es un grave error, se mantiene el principio de que lo que es imposible en virtud de su contradicción tampoco se puede pensar en consecuencia. En este contexto hay ciertamente dos hechos que de algún modo pueden confundir y que vamos a considerar.

Primero, que el pensamiento, al poder enlazar afirmando 204
la conexión de lo que se excluye, puede convertirse en un no pensamiento sin que el sujeto pensante tenga conciencia de ello; es decir, sin que advierta la eliminación de su norma más propia y específica. De ahí la importancia de subrayarlo, sobre todo porque no siempre resulta tan evidente como en el caso aducido del círculo cuadrado que se conecten y reúnan contenidos mentales inconciliables. La razón última de que nuestro pensamiento conceptual siempre pueda transformarse, sin advertirlo, en un no pensamiento, es algo que late en la «duplicidad de estratos» de nuestro pensamiento (cf. n. 74, 83). Con otras palabras, se debe a que nuestro pensamiento, en tanto que puede articularse en conceptos, no es idéntico al pensamiento «inmune de error», es decir, a la experiencia ontológica que salvaguarda la relación con la realidad de nuestro pensamiento conceptual. En la medida en que nuestro pensamiento conceptual abandona su relación ontológica, o séase, en tanto que se desengancha de la experiencia del ser, se hace falso y se convierte por tanto en un «no pensamiento». Con ello se cierra el círculo, porque precisamente eso se hace cuando se piensa una esencia sin ser.

Pero hemos de tener en cuenta todavía otro hecho notable. 205
Se puede pensar de hecho en un cierto sentido lo imposible, cuando lo conocemos como tal y lo rechazamos en consecuencia. Ese pensamiento de lo contradictorio, *en el que se niega lo que de contradictorio tiene*, es pues un pensamiento real y ver-

dadero. Cuando, en efecto, se piensa lo contradictorio como algo que se niega, no se lo piensa como tal, sino que hemos reconocido su carácter contradictorio, hemos descubierto su «no poder ser». Con ello el pensamiento de lo contradictorio es, al igual que el pensamiento de la nada absoluta, un concepto límite.

206 Y aquí debemos volver sobre la afirmación antes citada (n. 190), del Aquinatense: se puede pensar el ave fénix y seguir en la ignorancia de si existe o no realmente. De hecho es falso admitir con Tomás que se pueda obtener un concepto sin haber experimentado su contenido; es decir, que sea posible formarlo sin un contacto con la realidad. Para poder pensar un fénix, no es preciso desde luego haberlo visto en un parque zoológico; pero sí que hay que estar en grado de pensar un ave que se quema y que resurge rejuvenecida de sus cenizas. Ahora bien, eso sólo es posible cuando se sabe por experiencia lo que es un ave, lo que es el fuego y lo que significa «rejuvenecerse» en oposición a «envejecer». Pero eso no basta todavía, porque, aun entendiendo las partes que componen la *representación* del ave fénix, todavía estamos lejos de saber con certeza si esas notas, tomadas de distintos entes individuales, pueden reunirse de hecho en un concepto coherente que sería el de «fénix»; y por lo mismo carecemos de la certeza de si cabe pensar un fénix real.

207 Mediante una distinción esperamos poder resolver los problemas que aquí se plantean: 1. Cuando se adopta un punto de vista que otorga gran valor a la exacta definición conceptual de lo que debe ser una ave fénix, en tal caso no se puede pensar en modo alguno el fénix, puesto que los componentes conceptuales del supuesto concepto «fénix» no son compatibles entre sí. 2. Mas si no se hace el intento —de antemano condenado al fracaso— de pensar el fénix como un fenómeno que pueda describirse con la exactitud de las ciencias naturales, sino que se le piensa como aparece en la mitología, a saber, como símbolo de la inmortalidad, en tal caso se piensa algo que —al ser expresión de una cierta experiencia— realmente se puede pensar. Porque entonces el fénix es la representación de la experiencia de que el hombre no puede resignarse a la idea de una desaparición completa. Así, pues, en este caso no se piensa nada que esté desconectado de la experiencia ontológica, ni tampoco se piensa nada contradictorio, porque de antemano

no interesa el ritmo vital y biológico de una curiosa ave. Se puede decir por tanto que en la medida en que «hay» una esperanza de inmortalidad «existe» también el fénix. De manera parecida habría que analizar también las afirmaciones acerca de Pegaso, que tan gran papel juegan en filosofía analítica.

c) Finalmente, se piensa poder argumentar en favor de las 208
esencias vaciadas de ser en el sentido de posibilidades en sí mediante este razonamiento: Se pueden pensar muchísimas cosas que, sin ser contradictorias, no pueden realizarse por faltar las condiciones necesarias para su realización. Este argumento, mencionado ya antes (n. 202) en segundo lugar y que suele aplicarse cuando se quiere demostrar que lo posible mental va más allá de lo posible real, merece que sigamos estudiándolo un poco más.

Empecemos por la afirmación de que posible es lo que no 209
es pero puede ser. En esa definición de lo posible va ya implícito el que sólo se puede designar como tal alguna cosa en la medida en que está referida a una fuerza, a una capacidad, en condiciones de producirse. Así, pues, el fundamento de lo posible está siempre fuera de lo posible como tal. (La posibilidad en ese sentido, que es la única posibilidad real, todavía habremos de tratarla ampliamente en conexión con el problema del *fien.)* Cuando se entiende así, queda propiamente excluida la hipótesis de una posibilidad independiente en sí, desconectada del ser (y también del ser pensado de hecho), que debería tener su fundamento en sí por la mera no contradicción de los contenidos. Mas ¿cómo explicar entonces la impresión que aflora una y otra vez de que el ámbito de lo posible mental es mayor que el ámbito de lo posible real? Esa impresión procede de la experiencia de la finitud del ente limitado. Pues, en relación con los entes finitos (sus fuerzas, sus capacidades) son muchas las cosas que, siendo pensables en sí, no son posibles de hecho.

Mas cuando se echa de ver esto, también han de considerarse las condiciones de posibilidad de esa visión. Efectivamente, en la experiencia del ente finito como tal no sólo va implícito un saber acerca de su contingencia, es decir, acerca de su poder no ser, sino también una referencia al ser absoluto, sin el cual resultaría inexplicable la realidad fáctica del ente que no se fundamenta en sí mismo (cf. Weissmahr 1983, 63-72). Así, pues, el saber implícito acerca de lo absoluto es el fundamento

último del saber acerca de lo finito *como tal*, y por ende también el fundamento último de la dinámica del espíritu que no conoce fronteras. Con lo cual llegamos de nuevo a la distinción entre el pensamiento conceptual implícito y el pensamiento que se identifica con la experiencia ontológica o experiencia transcendental. En el saber sobre el campo ilimitado de lo pensable sin contradicción se hace patente el saber acerca de lo absoluto, que nunca se puede representar conceptualmente pero que es constitutivo del pensamiento humano (aunque sólo pueda desarrollarse a través de un análisis transcendental).

210 Con lo cual debería quedar probado que la esencia carente de ser es nada (y que la esencia pensada con tal carencia tampoco es nada pensado) y que, por lo mismo, es un error pensar que se ha abstraído por completo del ser cuando se ha abstraído del ser extramental.

cc) O empirismo o racionalismo

211 Cuando además se confunde el modelo conceptual de la realidad con la realidad misma, estamos forzados —en el caso de proceder de una manera consecuente— a elegir entre el empirismo o el racionalismo. Y entonces se da la siguiente alternativa: o bien se prefiere lo particular a lo general —opción que por necesidad interna conduce al empirismo, en el cual lo que es la realidad en general se determina desde la cosa individual percibida por los sentidos— o por el contrario se prefiere lo universal a lo particular. Pero en este caso se impone espontáneamente la posición racionalista-realista conceptual, en que el paradigma de la realidad es lo universal captado por el pensamiento, y desde luego como aparece en el pensamiento. Dentro de esta perspectiva nada tiene de casual el doble punto de partida que desde el comienzo grava a la metafísica de la esencia (cf. n. 193), sino que es el resultado de que se equipare lo representado en el pensamiento conceptual con la realidad.

dd) La diversidad sólo como imperfección

212 Como último ejemplo de que la confusión del modelo conceptual de la realidad con la realidad misma conduce a ciertas

aporías, baste referirnos a las incongruencias que surgen al defender la tesis (inevitable para la metafísica esencial) de que la pluralidad y diversidad siempre se constituye por limitación y, por tanto, mediante una imperfección.

Si fuera verdad que el ser como ser realizado no establece ninguna diferencia (cf. por ej. Coreth [2]1964, 184), seguiríase que las diferencias en el ser *sólo* pueden darse por mor de la imperfección del ser realizado; con otras palabras, *sólo* en virtud del (relativo) no ser del ente. (Y es ésta una conclusión que se saca efectivamente en la metafísica esencial.) Pero con ello se afirma también que la única diferencia posible entre dos entes (puesto que no puede estar en juego una diferencia fuera del ser) sólo puede consistir en un ser más o ser menos, y que por tanto los diferentes entes se distinguen entre sí única y exclusivamente por el grado de ser, entendido de una manera cuantitativa. Mas si al ser sólo se le pudiera atribuir esa única «dimensión» cuantitativa por la que puede diferenciarse, resultaría algo vacío hasta la univocidad, pero no la perfección de todas las perfecciones que proclama Tomás de Aquino en sus últimas obras. Si no se quiere, pues, entender el ser como algo meramente cuantitativo, habremos de afirmar que la diversidad no *sólo* puede darse por la imperfección del respectivo ser realizado. Dicho de otro modo, *también* la diversidad ha de considerarse como una perfección ontológica.

Bibliografía. Berger 1968; Scheltens 1968. Flasch 1974

c) Identidad y diferencia como perfección y como imperfección

1. La inteligencia del ser se decide en la comprensión de la 213
analogía. Ahora bien, la analogía consiste en que el ente coincide en definitiva con aquello en lo que se diferencia, en que cada ente realiza *el mismo ser de la manera que siempre le es propia y que es distinta de los otros entes.* En dicha fórmula expresamos dos cosas: *a)* que ningún ente se puede concebir como algo aislado que no esté en conexión con otros entes, sino que más bien está en una comunión ontológica real con todos los otros entes; y *b)* que cada ente, en virtud de la realización ontológica que le es propia, es un ente individual distinto de todos los otros.

214 En el ser concreto de cada ente se echa, pues, de ver una bipolaridad: ser es tanto lo *común* a cada ente como lo *individual* de cada uno. Por su ser el ente es idéntico a todos los otros y de todos los otros distinto. El ser supone, por tanto, una *identidad* y una *diferencia*. Y hemos de insistir en que ninguno de estos dos elementos puede estar subordinado al otro. *Identidad y diferencia han de entenderse más bien como elementos ontológicos referidos el uno al otro, en una medida mayor o menor según el grado de ser del ente, y en correspondencia perfecta.*

215 En este enunciado van implícitas dos afirmaciones. *Primera*, que entre los entes hay diferencias en el grado de ser. Cierto que hablar de grados de ser apenas resulta comprensible para una consideración del mundo orientada por las ciencias naturales (aunque la idea de evolución lo exige realmente), pero en la filosofía tiene tarjeta de ciudadanía desde los tiempos de Platón. Y es que en esa manera de hablar se articula una experiencia ontológica fundamental del hombre que no se puede objetivar conceptualmente de un modo completo; el hombre capta al menos en su propia conciencia las grandes diferencias de grado ontológico entre lo inorgánico, lo orgánico y lo racional, en cuanto que, por ejemplo, al frenar repentinamente la marcha se conoce a sí mismo como una masa pesada, en sus funciones vitales como un ser orgánico y en la conciencia de sí como un sujeto racional.

Segunda afirmación implícita en el enunciado: la bipolaridad interna del ser se manifiesta *tanto más claramente cuanto mayor es la perfección ontológica de los respectivos entes*. La identidad y diferencia de los entes en el ser —que se dan a la vez y que se superponen mutuamente— son pues realidades presentes en los entes *conforme a su grado de ser siempre distinto, mayor o menor.*

216 Esta idea podemos representarla esquemáticamente de este modo: *Cuanto más* «participa» un ente del ser, *tanto más* perfecto es; *tanto más* realiza «el ser», y en consecuencia tanto mayor es su participación en aquello que constituye la realidad común de los entes, y por ende tanto más se identifica con todos los otros en virtud del ser común a todos, y *a la vez* es; *cuanto más* es «él mismo» tanto más realiza el ser de la manera que sólo a él corresponde, y en consecuencia tanto más se distingue de todos los otros entes, puesto que también éstos realizan el

ser de conformidad con su grado ontológico y de la forma que les es propia.

Pero todo esto tiene validez asimismo invirtiendo los signos de la ecuación: cuanto menos *es* un ente, tanto menos ser le corresponde, tanto menos *se identifica* con otros entes en virtud del ser común que se realiza en todos; y a la vez es tanto menos *diferente* de otros conforme a su manera de ser propia e individual de cada uno.

2. Pues bien, si la identidad y diferencia que se dan entre los entes son mayores o menores conforme al grado de ser de ellos mismos, síguese que la identidad debida al ser común y la diferencia debida a la propia manera individual de ser nunca pueden ser, en el campo de los entes finitos, pura identidad ni pura diferencia. Más bien ocurre que todos los entes finitos (que realizan el ser siempre de manera limitada) sólo pueden realizar la identidad recíproca, en virtud del ser que les es común, y la mutua diferencia, debida a su peculiar manera de ser, sólo de un modo imperfecto, sólo en la medida de su posesión limitada del ser. Cierto que la identidad y la diferencia referidas nunca se dan de una manera meramente parcial; es decir, existen siempre en virtud del común contenido ontológico de los entes respectivos; pero como en el caso de los entes finitos ese contenido ontológico es siempre limitado, la identidad y la diferencia siempre se realizan de forma deficiente; es decir, están aprisionadas por la negatividad. Los entes finitos, que en razón del ser común a todos ellos, son idénticos entre sí, son también y siempre *no idénticos*, debido a que siempre realizan de una manera finita, y por tanto incompleta, el ser que les es común (y en la misma medida son *diferentes entre sí*). Y los entes finitos, que se distinguen entre sí por la manera de ser que les es propia a cada uno, son también, debido a que sólo poseen la individualidad en un modo finito e imperfecto *no diferentes* (y, al serlo, *coinciden entre sí*). 217

Hay que contar, por consiguiente, con dos tipos diferentes y mutuamente contrapuestos tanto de identidad como de diversidad. Es ésta una idea importante en grado sumo, porque sólo con su ayuda pueden resolverse las dificultades que reaparecen de continuo en el curso de la historia de la filosofía a propósito del significado de la identidad (la unidad, la universalidad) y de la diferencia (la pluralidad, la individualidad). Porque en la realidad finita (de la que recibimos todo nuestro 218

sabei acerca de la realidad como tal) toda identidad y toda diferencia es siempre ambivalente, ya que se constituye tanto mediante una perfección (plenitud ontológica, positividad) como por una imperfección (deficiencia ontológica, ncgatividad). Pero esa ambivalencia de la identidad o de la diferencia no se deja sentir en el pensamiento conceptual que busca describir los estados de cosas con la mayor precisión y claridad; de ahí que afloren continuamente las falsas interpretaciones. Hay, pues, que distinguir.

219 *a)* Una *identidad,* que viene dada *en virtud del ser común a ¡os entes.* Esa identidad de los entes entre sí (que ha de considerarse como una «definición transcendental» de los mismos) responde a la altura ontológica, es decir, a la perfección de los respectivos entes, y lejos de excluir incluye la diversidad debida a la respectiva manera de ser. Es el principio de la *pencoresis,* de la mutua interpenetración de los entes; o séase, de la recíproca inmanencia de los que mutuamente se transcienden en virtud de la propia e individual manera de ser.

220 *b)* Una *identidad,* que está dada *por la deficiencia de la diferente manera de ser, individual y propia, de los entes.* Una identidad que aparece tanto más cuanto menor es la capacidad ontológica de un ente. Vista en abstracto, le corresponde la tendencia de eliminar en lo posible cualquier diversidad en virtud de la peculiaridad individual del ser realizado. En la realidad sin embargo nunca puede alcanzar la nada de una peculiandad intrínsecamente diferente, pues sólo lo que *no es* no «tiene» una manera de ser propia y diferenciadora. Esa identidad, que apunta a la eliminación de cualquier diferencia ontológica, es el principio de la «univocidad»; es decir, de la identidad que se piensa como adecuada a los entes que deberían multiplicarse de un modo puramente numérico y sin ningún tipo de individualidad, que sólo se diferenciarían por la manera en que se sucede el mismo número.

221 *c)* Una *diversidad,* que está dada *en virtud de la manera ontológica siempre individual y propia de los entes.* Esta diferencia, que crece de conformidad con la altura ontológica de los entes, no surge porque a un ente le corresponda algo que otro no tiene, sino porque el mismo ser (del que los entes finitos sólo participan en mayor o menor grado de acuerdo con su grado oncológico) siempre se realiza de modo distinto, en una manera siempre individual.

d) Una *diversidad,* que viene dada *en virtud de la deficiencia en el ser común a los entes.* Esa diferencia está tanto más marcada cuanto menos ser tiene un ente. Considerada en abstracto, tiene la tendencia propia a eliminar en lo posible cualquier identidad que le compete a los entes particulares debido a su comunidad ontológica. Cierto que en la realidad nunca puede darse la nada en comunión ontológica, porque sólo lo que *no es* «se encuentra» fuera de cualquier comunión ontológica. Esa diversidad, que tiende a eliminar cualquier universalidad, es el principio de la «equivocidad», es decir, de la diferencia que se piensa sin ningún tipo de identidad; es decir, como la diferencia de los entes que nada tienen que ver entre sí, o cuya comunidad no significa más que la comunidad de las diferentes unidades de una serie numérica. 222

En cada ente finito se realizan a la vez esos cuatro aspectos bipolares: la identidad en virtud de la comunidad ontológica es siempre proporcional a la diversidad que se fundamenta en la propia individualidad. De esa identidad y de esa diversidad cabe decir que cuanto mayor es la identidad tanto mayor es también la diversidad, y a la inversa. Además, en el ente finito la identidad derivada de la comunidad ontológica está siempre limitada por la diversidad debida a la deficiencia en la comunidad ontológica; mientras que la diversidad originada en la propia manera de ser está contenida por la identidad de la deficiencia en los límites de la propia individualidad. 223

Hemos de advertir, además, que Platón en *El sofista,* concretamente en el pasaje en que destaca como la propiedad más importante del verdadero filósofo la de distinguir rectamente, menciona asimismo cuatro puntos de vista que ciertamente no pueden equipararse con los que nosotros acabamos de citar pero que son muy similares. «Quien es capaz de ello puede percibir exactamente cómo *una* idea, difundida por todas partes, penetra a través de muchas cosas, cada una de las cuales está aislada en sí, y cómo muchas otras ideas, diferentes entre sí, son abarcadas desde fuera por una sola, y cómo a su vez una sola se difunde por encima de todas aunque permanece resumida en su unidad y cómo muchas otras están por completo separadas» (253d 5-9, de la versión alemana de Rufener, *Platon* 1965).

3. A modo de compendio podemos decir que todo cuanto «es» realiza *—siempre en forma graduada— el ser común a todas las cosas de un modo individual a cada una.* Este principio sólo expresa la polaridad interna del ser de los entes, sólo accesible al conocimiento racional, y llama a la vez la atención 224

sobre las diferencias de grado que limitan internamente esa polaridad. Partiendo del mismo principio se puede desarrollar la solución a la problemática de la identidad y la diferencia, de la unidad y la diversidad (o pluralidad). Porque todo lo que *es* existe en una comunidad ontológica (en una recíproca relación interna), constituyendo por tanto *una unidad mutua.* Y todo lo que *es* es distinto de los otros, *sólo es uno consigo mismo,* es *algo* individual siempre según el grado de ser realizado En virtud *del ser común* está «en lo otro», penetra lo otro, está referido a lo otro. Y en virtud *de la propia manera de ser* le corresponde una singularidad inalienable, una individualidad, es una «mismidad» *(Selbst),* es decir, algo que posee autonomía e independencia *(Selbstdndigkeit),* siempre según la medida del ser realizado por él; aunque siempre hemos de tener en cuenta que la medida y la manera de ser se superponen. Con otras palabras: una distinta medida de ser comporta siempre una manera ontológica diferente, y a la inversa, ya que lo que se entiende por «ser» nunca puede cuantificarsc de un modo inequívoco.

225 La comunidad que ofrecen las cosas, y que constituye nuestro mundo, se nos aparece a nosotros como una *pluralidad de individuos* de los más diversos tipos, que *son todos los en tes.* Dicho de un modo más preciso: el hombre que reflexiona sobre su saber advierte que todo cuanto «existe» en el mundo, cualquiera sea la manera de su existencia, sólo puede percibirlo como una múltiple pluralidad de individuos, porque tan pronto como entra en contacto con ellos los capta como unidos en el ser. Así, pues, que el mundo sea una pluralidad de cosas individuales que coinciden en el ser lo conoce inmediatamente, porque en cada acto cognitivo realizado de manera consciente lo advierte al menos de modo implícito. El análisis ulterior de ese dato manifiesta lo siguiente al pensamiento pensante:

226 *a)* Una *unidad ontológica,* o *de ser,* es decir, una *unidad real* que, en la medida del ser realizado por el ente, enlaza entre sí a los entes todos. En la pluralidad de individuos se pone, pues, de manifiesto una conexión interna, una unidad relacional; o, lo que es lo mismo, una mutua identidad que representa una perfección. En la tradición metafísica aristotélica apenas si se ha reflexionado sobre este aspecto de la realidad y, en el mejor de los casos, se ha expresado mediante la idea de or en. De todos modos, en el aristotelismo medieval fue un as-

pecto sobre el que se hicieron algunas reflexiones al asumir la idea platónica de participación y mediante su enlace con la idea de creación.

b) Una *repetición de lo mismo*, es decir, una identidad que es imperfección. En la pluralidad de individuos se echa de ver, por consiguiente, el elemento de la univocidad. Es un aspecto que en la metafísica clásica de la esencia aparece bajo el concepto de la «multiplicación numérica» de lo siempre idéntico, que deriva de la llamada *materia prima*. Se expresa asimismo en el concepto del «uno como principio del número» *(unum ut principium numeri)*, y como tal fundamenta cualquier cuantificación. 227

c) Una *diversidad individual*, o séase, una diferencia en virtud de la cual los entes, de conformidad con la manera de ser que siempre les es propia (y que responde a su *ser de otro modo*), son diferentes entre sí. Así, pues, en pluralidad de individuos aparece la diversidad como perfección, en tanto que esa diversidad viene puesta por la individualidad. Este aspecto de la realidad no fue reconocido ni por la escuela platónica ni por la aristotélica. Pluralidad y diversidad siempre fueron imperfecciones para el pensamiento griego. La doctrina trinitaria, defendida por el cristianismo —es decir, la doctrina de la absoluta dignidad que cada persona individual posee— apunta ciertamente hacia la pluralidad como una definición ontológica; pero fue una idea que no se impuso en la filosofía medieval, sino que con algunas excepciones —entre las que hay que contar como la más importante a Nicolás de Cusa— se entendió y valoró como una idea a la que sólo se llega por revelación, mas no por la razón natural. 228

Lo que no quiere decir ciertamente que no se haya captado nada de ese aspecto de la realidad. La idea de que cada ente como tal es uno, y que el uno en el sentido de autoidentidad es una definición del ente realizada según la medida de ser, es una idea que siempre se dio. Se hablaba del *unum, quod convertitur cum ente* (el uno que se identifica con el ente) y se consideraba ese *unum* como la primera de las determinaciones transcendentales del ente (entendidas en el sentido clásico). El genuino fundamento de esa unidad, a saber, la respectiva manera de ser siempre individual de los entes, y la complementariedad de dicha unidad a la unidad de los entes entre sí, no se captó ciertamente porque aquellos filósofos no se orien-

taron por la experiencia unitaria que alumbra en la conciencia (cf. n. 162), sino preferentemente por la unidad visible de las cosas existentes. Así se expresa claramente en la definición habitual de la unidad: lo uno es aquello que existe en sí de forma indivisa (y que está separado de cualquier otro). Tampoco el hecho de que algunos autores hablen de una pluralidad transcendental (como lo hace, por ej., Tomás de Aquino: *De pot.* q.9, a.7; *Summa theol.* I q.30, a.3) cambia en nada la imagen general, porque también la descripción de ese modo de pluralidad enlaza, al menos en parte, con la pluralidad de las cosas.

229 *d)* Una *fragmentariedad*, una *parcialidad*, una *alienación*, un *ser otro frente a lo otro;* es decir, una diversidad que es imperfección. En la pluralidad de individuos se evidencia, por tanto, el elemento de la equivocidad. Aspecto este que en la metafísica esencial clásica se deja sentir a través del concepto de pluralidad y diversidad, por cuanto que esos conceptos siempre se entienden como expresión de lo deficiente. Además, este aspecto siempre aparece en conexión con la materia, que como principio de la negatividad no sólo es responsable de la repetición tediosa sí que también de la alienación de los entes entre sí.

230 4. Las reflexiones que anteceden contienen asimismo la respuesta a la cuestión antes planteada (n. 180s) acerca de la relación entre unidad y diversidad, entre identidad y diferencia. Como se ha demostrado, hay dos tipos o especies diferentes de unidad y diversidad, que siempre tienen propiedades contrapuestas.

A partir de ahí los dos tipos de identidad y de diferencia fácilmente pueden ponerse en conexión con aquella identidad y con aquella diferencia que, por una parte, derivan de la experiencia «cosística» *(dingliche)* y, por otra, de la experiencia «interpersonal» o «espiritual». La unidad y la diversidad a las que tenemos acceso mediante la experiencia «espiritual» o «personal» son la unidad y diversidad como perfecciones ontológicas, a las que se aplica el principio de que unidad y diversidad se condicionan mutuamente.

Por el contrario, la unidad y la diversidad que se hacen patentes en la experiencia «cosística» o, lo que es lo mismo, en la experiencia sensible, han de equipararse a la unidad y diversidad según la imperfección; por ello se caracterizan por ser una unidad y una diversidad que se excluyen mutuamente.

El primer tipo de unidad y diversidad es accesible al conocimiento analógico, mientras que el segundo lo es a su vez al conocimiento abstracto, unívoco y conceptualmente preciso.

Como la realidad finita que nos viene dada siempre se caracteriza por aspectos «cosísticos», la metafísica de la esencia pudo reclamarse con razón hasta cierto punto a la experiencia, al equiparar el modelo conceptual de la realidad con la realidad misma. Lo diferente y lo idéntico aparecen de hecho separados en la realidad finita, y por eso pueden y deben separarse siempre entre sí; y ello en forma tanto más clara y precisa cuanto más material es un ente, es decir, cuanto menos ser le corresponde. Pero ahí radica justamente el fallo capital de la metafísica de la esencia: en que se deja arrastrar por la experiencia a la opinión de que podemos abandonarnos al pensamiento conceptual si queremos cultivar la metafísica. 231

Bibliografía. Siewerth 1961; Coreth 1964, Geissler 1964; Kern 1964; Lauth 1975, Beierwaltes 1980.

d) La esencia entendida desde el ser

1. De las reflexiones que llevamos hechas se deduce que para explicar la constitución metafísica del ente no hay que recurrir a ninguna otra cosa más a los dos aspectos positivos del ser, que se condicionan mutuamente, y que son la comunidad ontológica (por la que el ente es uno con todo) y la manera de ser siempre propia (por la cual el ente se distingue de todos los otros). 232

En la medida en que el ente es *finito* se demuestra ciertamente como contingente; es decir, como un ente cuyo *ser que le es propio* es real y verdaderamente suyo pero que a la vez es un ente que tiene recibido el ser que le es propio, y todo ello según la medida y manera de su propio ser (cf. Weissmahr 1983, 129-137). El respectivo «ser de una manera individual y propia» del ente finito se explica, pues, *por sí mismo* en el sentido de que es un «ente», y por lo tanto «algo individual», y en el sentido de que es «algo individual» y por lo tanto también «ente», es decir, algo que está en el ser. Como ser contingente, como lo que puede no ser, cierto que *no se explica sólo por sí mismo,* sino que señala a aquello que le confiere el ser (y con

ello también a la respectiva manera de ser individual); apunta al principio absoluto en todos los aspectos.

233 Con lo cual queda ya dicho qué es la «esencia» del ente particular: *el ser respectivamente (en medida y modo) propio*. Con ello se resuelve la antinomia entre «substancia primera» y «substancia segunda» (la esencia «individual» y la «universal» o general). Si el ser respectivamente propio constituye la esencia metafísica de las cosas, quiere decir que la esencia es lo más individual a la vez que lo más universal. En cuanto el ser del ente le es *propio* en medida y manera, solamente le corresponde al ente individual; pero en tanto que *ser*, el ente se encuentra en comunión ontológica con todos los otros entes. Así, pues, la esencia ha de entenderse, de un lado, en el sentido del *ser siempre individual y propio (en medida y manera) del ente particular*; y, del otro, existe en la realidad una «esencialidad universal» (y sólo una), que no es algo abstracto, sino algo tan real como la individualidad: *el ser común a todos* los entes.

234 Si la «esencia» del ente es el «ser respectivamente propio», no cabe hablar de una distinción real entre ser y esencia; por el ser respectivamente concreto del ente, es decir, el ser en tanto que ser propio del ente, se identifica con la esencia del ente, sin contraponerse al mismo en lo más mínimo. Ésa fue la visión correcta de Suárez. Sólo que él define el ser desde la esencia, mientras que aquí es la esencia la que se define por completo desde el ser. Cabría decir, que la esencia irrumpe en el ser. Con lo que la solución aquí representada se diferencia radicalmente de la concepción suarista.

235 2. De lo dicho síguese que todas las definiciones de especie y de género son siempre relativas; o sea, que expresan sí unas diferencias que existen realmente, así como unas coincidencias del mismo tipo, pero de una manera que también podría darse de otro modo. Y eso porque las líneas divisorias entre las clases e incluso lo que como clase ha de considerarse dependen siempre del punto de vista y del interés de quien establece la división en un caso concreto. Y cada cual tiene sus motivos para dividir la realidad de un modo y no de otro.

236 En la biología, en la que tal vez más se derivan «de la naturaleza de la cosa» tanto la diferenciación como la unidad interna de las diferentes especies, géneros, familias, etc., ya no es posible —desde que se ha impuesto científicamente la teoría de la descendencia— considerar las clases claramente separables

entre sí por sus fenotipos cual si estuvieran constituidas por «esencialidades» *(Wesenheiten)* irreductibles unas a otras.

La metafísica esencialista defendió durante mucho tiempo las diferencias esenciales, inmutables por naturaleza. Se insistía en que hay clases de entes (por ej., animales) a *todas* las cuales corresponde una nota esencial (vida), y ello de tal modo que *sólo* a esas clases conviene. Eso supone ciertamente que dicha nota de la «vida» se puede definir de forma inequívoca; pero no es cierto, ya que el pensamiento abstracto no es la realidad. 237

Mas para una metafísica consciente de que el ser es lo más definitorio del ente, cae por su peso que cada diferencia ontológica, por pequeña que sea, ha de considerarse como una diferencia esencial; pero también que cada coincidencia ontológica ha de tenerse por una coincidencia esencial, independientemente de la medida que alcance. Por ello, desde el punto de vista metafísico o «desde el punto de vista ontológico», no hay ninguna especie que pueda definirse de manera totalmente inequívoca y precisa. La división de la realidad en «especies», la definición de lo que es la «esencia» de una cosa, depende siempre del aspecto que el hombre que piensa y habla *aporta* a las cosas. Sin duda que existen aspectos que, en un determinado contexto, se aplican mejor a la «cosa» que otros. Pero con absoluta independencia de cada contexto sólo se da el «aspecto» o respecto del ser, porque éste, como condición que posibilita cualquier comprensión, deja de ser un aspecto (particular). 238

3. Sería, no obstante, un grave error considerar inútil por lo dicho el concepto de especie. Las especies no son desde luego magnitudes que se separen claramente unas de otras, e internamente homogéneas; pero el concepto de especie responde sin duda a un rasgo importante de la realidad: al hecho de que en el mundo la multiplicación (aproximadamente) idéntica de lo mismo aparece combinada con los grados ontológicos distintos en su manera. 239

Cada ente es —como queda dicho— ontológicamente, y por tanto de modo «esencial», distinto y coincide a la vez en el ser, y por ende, en «lo más esencial» con cada ente. Con ello sin embargo en modo alguno se nivela todo entre sí ni tampoco se extraña, pues que cada coincidencia y cada diferencia es siempre una coincidencia y una diferencia distintas, sin que a ningún ente le corresponda *exactamente el mismo* significado ontológico. Para entender el valor, relativo pero real, del con-

cepto de especie, ha de tenerse en cuenta lo siguiente: cada uno de los entes realiza el mismo ser de una manera siempre propia y específica. Hay, pues, por doquier tanto una identidad (esencial) como una diferencia (esencial también); es decir, existe analogía. Sólo que esa analogía nunca es como tal la misma, pues que todo ser analógico se comporta siempre de un modo análogamente distinto frente a todos los otros entes.

240 Cada relación analógica (es decir, la identidad concebida supraconceptualmente en la diferencia, y la diferencia en la identidad) coincide y se diferencia *de manera distinta* con cualquier otra relación analógica. Así, pues, los distintos entes, que siempre están entre sí en una relación analógica, pueden ordenarse en clases diferentes *siempre según la semejanza, o la desemejanza, de la reciprocidad de la relación análoga (de la identidad y diferencia que se dan al mismo tiempo).*

Lo que este complicado principio quiere decir es lo siguiente: la identidad de los entes consigo mismos, con la que entra siempre también una diferencia de los mismos entre sí, responde al ser de los entes mismos. De ahí que esa identidad y diferencia sea siempre de índole recíproca, aunque en esa reciprocidad la identidad y la diferencia nunca sean exactamente las mismas. Juan y Diego, por ejemplo, son idénticos entre sí *y* a la vez diferentes uno del otro en virtud de *su* ser. Como la identidad y la diferencia recíprocas se dan en virtud del *ser que les es propio, por eso se distinguen* la identidad (y respectivamente la diferencia) que se dan entre Juan y Diego.

Pero hay que pensar que también hay una identidad en la diferencia y una diferencia en la identidad entre Juan y su perro Fifí. Ahora bien, es evidente que también la identidad (o diferencia) que media entre Juan y Fifí, es distinta de la identidad (o de la diferencia) que existe entre Fifí y Juan. Aunque asimismo es evidente *que las dos diferencias en la reciprocidad de la identidad y de la diferencia son a su vez distintas*. Porque la distinción que existe entre la identidad (o diferencia) entre Juan y Diego y la identidad (o la diferencia) entre Diego y Juan es insignificante en comparación con la distinción que hay entre la identidad (o diferencia) entre Juan y Fifí y la identidad (o diferencia) entre Fifí y Juan.

241 En la medida, pues, en que la reciprocidad existente de la relación analógica de los entes es en buena parte igual (como en el caso de la que media entre hombre y hombre), tenemos

que vérnoslas con una clase de entes en buena medida claramente separados; cosa que nos autoriza a hablar de una especie respecto de esos entes. Pero en tanto que la reciprocidad existente de la relación analógica de los entes difiere entre sí en forma notable (como ocurre en el caso hombre-perro en comparación con el caso hombre-hombre), se trata de entes que se ordenan en diferentes clases ontológicas, por todo ello cabe y aun se debe hablar de distintas especies.

4. Con ello se responde en el fondo a las cuestiones que 242
quedaron pendientes en el tratamiento del problema de los universales (cf. n. 164). Porque en la realidad no se dan «formas universales» perfectamente definidas; lo que se designa como forma esencial es una abstracción. Con lo cual no se dice, sin embargo, que las formas generales sean meras construcciones del espíritu humano sin correspondencia alguna en la realidad. Pues hay una comunidad real y también una real diferencia en el ser. Sin embargo, las formas generales como tales formas, que sólo contienen lo idéntico de las cosas diferentes, sólo se dan en el pensamiento conceptual. En el mundo de la realidad cada ente particular tiene la forma que le corresponde en cada caso y que es realmente distinta (o «esencialmente» o, si se prefiere, «formalmente») de todas las otras formas, aunque coincide a la vez realmente con todas esas formas. La verdadera «forma esencial» de las cosas en sentido metafísico es —como ya queda dicho— *el respectivo ser propio*, el cual, en tanto que «propio» sólo corresponde al respectivo ente particular y del que participa, en tanto que «ser», cualquier ente.

Tampoco debe resultar difícil de entender, tras las refle- 243
xiones que llevamos hechas, la respuesta a la cuestión de cuál es la realidad que puede atribuirse a los conceptos generales (a las esencialidades) que expresan alguna deficiencia.

Si partimos de la idea de que el conocimiento conceptual (es decir, la manera conceptual de presentar la realidad en el lenguaje) jamás se identifica pura y simplemente con la realidad y que por lo mismo presenta la realidad no cosística a la manera de las «cosas», no habrá dificultad en admitir que los aspectos negativos expuestos de una manera abstracta (o las propiedades negativas) del ente aparecen en el lenguaje como algo positivo. Así, se habla de la finitud, de una imperfección y aun de la misma nada (cf. n. 201) como si en realidad fueran «algo».

Cuando se trata de una falta de algo, todavía se agrega a la pura negatividad el que falta algo que debería darse. Cuando se comprueba la falta de algo, cuando se dice por lo mismo que algo es malo, falso, no libre, enfermo, etc., ya nos estamos saliendo de la mera factividad y tratamos de entender la idealidad perteneciente al ser (es decir, la meta, el fin, el sentido y, respectivamente, el aspecto dinámico) como un elemento constitutivo de la realidad del ente, frente al cual se considera como deficiente, malo, etc., el estado de cosas que percibimos realmente y de hecho.

e) El conocer conceptual y el supraconceptual y la validez del principio de contradicción

244 El principio de contradicción —que también se designa como el principio de no contradicción (en adelante PNC)— se define en estos términos siguiendo la fórmula aristotélica: ***Es imposible que lo mismo (la misma definición) convenga y no convenga simultáneamente a lo mismo y bajo el mismo aspecto*** (cf. *Met.* IV 3, 1005b 19-20). Es indudable que toda nuestra certeza, aprehendida de modo explícito y expresada verbalmente, se funda en definitiva sobre este principio. Porque el argumento más convincente y siempre decisivo consiste en demostrar que la negación de la tesis que se ha de probar es contradictoria en sí misma; es decir, que se afirma y niega a la vez, y bajo el mismo respecto, la misma cosa. Cuando esto se hace de una manera explícita, se comete una contradicción lógica; mas cuando se hace de modo que la oposición a la afirmación explícita va implícita en el proceso mismo afirmativo, tenemos lo que se llama una contradicción transcendental. Al suponer, pues, el valor del principio de contradicción en todas nuestras argumentaciones, dicho principio no puede negarse sin incurrir uno mismo en contradicción.

Pese a ello se hace necesaria una investigación del sentido exacto y, respectivamente, del campo de aplicación del PNC. Se impone explicar, en efecto, en qué manera toda nuestra certeza, obtenida de una forma explícita, se apoya en este principio. Porque lo que se ha dicho sobre la analogía de los entes, o sobre identidad y diferencia, plantea la pregunta de si puede conciliarse de hecho con el PNC.

1. Hemos de reflexionar ante todo en que cuando se afirma que los entes coinciden en lo que se diferencian, o que se distinguen en aquello en lo que coinciden, no se quiere decir ni que los entes diferentes *en tanto* que diferentes no son diferentes entre sí, ni tampoco que los entes que coinciden entre sí *en tanto* que coincidentes no coinciden entre sí. Tales afirmaciones serían a todas luces contradictorias en sí mismas. Pero no se dice precisamente eso; con otras palabras, no se afirma y niega lo mismo y bajo el mismo respecto. 245

Las afirmaciones de que los entes coinciden en lo que se diferencian y que se diferencian en aquello en que coinciden, constituirían un ataque al PNC si ya de antemano estableciésemos que la identidad de unos entes con otros excluía en todos los casos su diversidad correlativa (y que la diversidad de los mismos entes excluía su identidad). Pero no es eso justamente lo que se establece, y por ello hay que analizar si hay pruebas fundadas, sobre todo en la experiencia, de que debamos contar con dos tipos de identidad y diferencia contrapuestos entre sí (cf. n. 180s, 230). 246

2. Para la solución positiva del problema de si la concepción aquí expuesta sobre identidad y diferencia es conciliable con el PNC son oportunas las reflexiones siguientes. El PNC, tal como fue formulado por Aristóteles, no sólo es un principio del pensamiento, sino también un principio del ser; expresa, pues, algo sobre la realidad. Justamente *porque* es un principio del ser, es también un principio del pensamiento, de la predicación o atribución de un predicado al sujeto. Como tal prohíbe predicar a la vez y de lo mismo algo opuesto contradictoriamente. Como principio ontológico el PNC afirma la inconciliabilidad absoluta e incondicionada entre el ser y la nada absoluta. Y si queremos poner un poco más de relieve su importancia ontológica, podemos formularlo de este otro modo: *Lo que es, bajo el aspecto específico de que es, no puede no ser.* O bien: *Lo que es, en tanto que es, no puede no ser.* 247

Empecemos por analizar estas fórmulas, antes de volver al vocabulario aristotélico. Hay efectivamente en las mismas una cierta duplicidad o ambivalencia, aunque a primera vista no parezcan presentar problema alguno. Porque las expresiones «bajo el aspecto específico de que es», o «en tanto que es» pueden revestir dos significados notablemente diferentes entre 248

sí. Exponerlas con precisión es muy importante para nosotros. Porque se pueden entender *primero* como «bajo el aspecto del ser (del ser ente)» o «en tanto que es ente»; y *la segunda vez* como «bajo el aspecto de que esto es algo claramente determinado» o «en tanto que es este ente (distinto de otro por separación)». Ahora bien, de ello se derivan diferencias notables por lo que respecta al significado del PNC formulado explícitamente como principio ontológico.

249 *a)* En el primer caso el principio se entiende así: *Lo que es, no puede no ser, en tanto que es ente.* Y también: Lo que es no puede *no ser bajo el aspecto del ser.* Entendido así el principio, se expresa la concepción originaria del ser, dada en la experiencia transcendental del ser, según la cual el ser y el puro no ser son pura y simplemente inconciliables. En ese sentido el PNC es un principio válido sin reservas. Como tal declara que el ser no tiene comunión alguna con la nada; lo cual significa que la nada absoluta no se da. Y al no darse la nada absoluta y «pura», el ser (visto desde la ontología) no tiene opuesto alguno. Al ser nada se le opone, en la realidad no hay nada que le sea contradictorio; en este sentido la oposición contradictoria no pasa de ser un producto exclusivo del pensamiento.

250 Cuando entendemos así el principio, quiere decirse que la limitación a un aspecto no es precisamente una limitación, porque «ser» no es ningún aspecto limitativo, no es ningún «aspecto particular» excluyente. Cuando algo se toma *como* ente, nada queda ya excluido. Se trata aquí, por consiguiente, de una definición que, en oposición a las definiciones (particulares) que se formulan de ordinario, no surge por la negación de otro. El principio *omnis determinatio est negatio*, toda determinación constituye una negación, no se aplica aquí (donde sin duda alguna *determinatio* no ha de traducirse por «trazado de frontera» sino simplemente por «definición»).

Si tomamos, pues, «lo que es» *como* ente, el PNC resulta un principio totalmente válido, tanto en la realidad como en el pensamiento. En ese sentido es un principio de la razón, es decir, del pensamiento, en tanto que coincidente con la realidad. Dentro de este contexto —y como ya queda subrayado— también la «nada» (o sea aquello que no puede ser lo que es) es la nada que propiamente no existe en modo alguno; es decir, la «pura nada» o nada absoluta, en oposición a la «nada relativa» que se da en la limitación real.

b) En el segundo caso el principio se entiende del modo siguiente: ***Lo que es, en tanto que es este ente determinado (por la separación de otros), no puede no ser.*** O bien: ***Lo que es no puede no ser en el aspecto de ser este algo inequívocamente determinado.*** También aquí aparece una vez más la concepción originaria del ser, para la cual ser y no ser resultan pura y simplemente inconciliables. Esto sin embargo ocurre en una forma muy limitada —frente a la concepción desarrollada en el punto *a*— aunque esa limitación apenas si sorprende de primeras, por lo que es fácil de pasar por alto. Pese a lo cual, ahí está. Pues aquí aquello «que es» (por tanto, aquello de lo que se dice que no puede ser y no ser a la vez) ya no está tomado ***como ente en general*** sino ***como*** «este ente inequívocamente determinado» (mediante la separación del otro), ***como*** «este algo inequívocamente determinado»; en una palabra, ***como lo que no es otra cosa,*** como algo que se constituye por oposición a todo lo demás. Lo cual tiene sin embargo graves consecuencias. 251

En efecto, cuando lo «que es», es decir, el ente, se considera como ***lo que no es otra cosa,*** se está entendiendo (lo que como ente siempre comporta en realidad otra cosa implícita) bajo un aspecto limitado, que excluye en lo posible todo lo demás; es decir, lo estamos entendiendo del modo más claro (unívoco) posible. Mas cuanto mayor es la presión del aspecto determinado, tanto más vacío está ontológicamente aquello de lo que se sigue hablando como de un ente. O séase, que cuanto más claro resulta el aspecto bajo el que un ente no puede ser a la vez esto y no esto, tanto más se convierte ***en algo abstracto, en un puro respecto,*** el ente del que se enuncia que no puede ser y no ser simultáneamente. Lo abstracto, el respecto, es además algo que no existe, sino que lo constituye el pensamiento, la inteligencia ordenadora y que separa una cosa de otra. 252

El ente del que se trata en esta concepción del PNC no es, pues, algo previamente dado, como se piensa con frecuencia de un modo espontáneo, sino que es un «objeto» puesto por el razonamiento preciso que establece las distinciones exactas; es una construcción intelectual. Por eso, si el principio se entiende así, ya no es algo universalmente válido, porque ya no se trata del ente *como* ente, sino del ente sólo *como* éste y no este otro. Su campo de aplicación queda ya reducido a lo que puede formularse de un modo claro e inequívoco, a lo que se puede dis-

tinguir claramente de otras cosas mediante conceptos. En este sentido el PNC es el principio del razonamiento inequívoco para el que cuenta; pero justamente sólo es válido en tanto que resulta posible (y con sentido) una distinción clara y precisa de los aspectos en general.

253 También en esta segunda formulación se expresa —como ya hemos indicado— la concepción ontológica originaria, para la cual ser y nada se excluyen absolutamente. De lo cual saca también su validez y transparencia esta formulación del PNC. Pero tal concepción del ser es sólo el fundamento de apoyo. En realidad no se trata puramente del ser y del no ser. Por lo que al ser respecta, queda ya demostrado. Y algo similar puede decirse por lo que se refiere al no ser. Efectivamente, si en la fórmula «lo que es, en tanto que es, no puede no ser», la determinación «en tanto que es» se entiende en el sentido de «en tanto que es este ente determinado mediante la separación del otro», y, por ende, lo «que es» ha de entenderse como *lo que no es otra cosa;* es decir que por «lo que no puede no ser» no se entiende el no ser sin más, sino sólo aquel no ser que consiste en la limitación del ente real y que no significa la negación total del ser del ente sino sólo la que se da bajo un cierto respecto. La definición del ente como tal se da, pues, por separación de todo lo otro; de ahí que en todo caso vale el principio que dice: *Omnis determinatio est negatio.*

254 3. Volvamos ahora a la formulación aristotélica: «Es imposible que la misma cosa convenga y no convenga simultáneamente a lo mismo y bajo el mismo respecto.» Tal formulación supone «algo», se habla de «lo mismo» en relación con lo cual se nos prohíbe afirmar y negar simultáneamente la misma cosa (cf. Flasch 1973, 50-55). Queda sin embargo impreciso qué es lo que significa realmente *aquello de lo que nada se puede afirmar y negar a la vez.* Parece como si fuera un objeto, que fuese distinto de otros objetos. Ahora bien, es evidente que se trata de un objeto de nuestro pensamiento, y un «objeto» incluso en el lenguaje filosófico, ya que se trata de algo que puede designarse con una palabra. La única cuestión es saber *si su objetividad, distinta de la de cualquier otro, es anterior a nuestro pensamiento o si viene constituida por la manera de nuestro pensamiento o de nuestro concepto articulado* (aunque no se trata desde luego jamás de una mera constitución, sino de una constitución *como esto*).

A fin de esclarecer hacia dónde apunta el problema vamos a intentar responder brevemente a algunas preguntas sencillas: ¿Puede una misma esfera ser a la vez verde y no verde? La respuesta no puede ser evidentemente más que afirmativa, pues que una misma esfera puede ser de múltiples modos a la vez verde y no verde. Puede tener, por ejemplo, franjas verdes y rojas, y aunque toda su superficie sea verde, en su interior puede contener un tono marrón. Pero en todo caso, y aunque la esfera sea totalmente verde por dentro y por fuera, es a la vez no verde. Y eso porque, además, es dura, redonda, pesada o ligera, etc., determinaciones todas que «no son verdes», pero que se concilian perfectamente bien con el ser básico de la esfera. 255

Hagamos otra tentativa: ¿Puede la misma superficie de la misma y única esfera ser a la vez verde y no verde? También aquí la respuesta no puede ser más que sí, porque la determinada superficie de la esfera, *que* es verde, es también a la vez lisa o rugosa, dura o blanda, etc.

Naturalmente que aquí puede plantearse la pregunta de cómo puede ser eso. Porque la pregunta de si una y la misma esfera puede ser a la luz verde y no verde no tiene nada que ver con el PNC. Pues es evidente que a una cosa a la que conviene la determinación «verde», también pueden convenirle otras determinaciones positivas que «no son verde». En efecto, el PNC no excluye en modo alguno que a la misma cosa le convengan determinaciones *diferentes*; lo que excluye es que a la misma cosa le convenga y no le convenga a la vez esta determinación concreta. La pregunta sólo tendría que ver con el PNC en la formulación siguiente: ¿Puede una misma esfera ser verde y no ser verde en modo alguno? O, dicho de otra manera: ¿Puede una misma esfera, bajo el aspecto de que es verde (en la medida en que es verde), ser también no verde? Sólo cuando la pregunta se formula así, puede aplicarse el PNC, porque sólo en ese caso se puede responder: No es posible que el ser verde le convenga y no le convenga a la misma esfera y bajo el mismo respecto.

Cuando se analiza esta última frase, se echa de ver que ya 256
no se trata de la esfera tal como se nos presenta con todas sus propiedades, sino de la esfera *en tanto* que es verde. Y sólo de la esfera en tanto que verde cabe decir que no puede ser a la vez no verde. El objeto propio, del que se dice en el principio

de no contradicción que no le puede convenir y no convenir algo de la misma manera y al mismo tiempo, no es pues el objeto en sentido físico en que lo tratan las ciencias de la naturaleza, sino *el objeto considerado bajo un aspecto determinado*; o, dicho con mayor precisión, *el objeto en tanto que es esto o lo otro*, el objeto *como* esto o aquello. Como aquí es el aspecto el que constituye el objeto específico, en este caso objeto y aspecto no pueden separarse, no podemos dividirlos entre sí.

Lo que constituye la ambivalencia del PNC es la ilusión de que, incluso cuando se señala bajo un aspecto determinado, siempre se trata del objeto que precede a la determinación de ese aspecto. Y ello porque el considerar una cosa bajo un determinado aspecto significa originariamente un dirigir la atención al aspecto dado, pero de forma tal que no excluyamos ninguna de las determinaciones (en el fondo infinitas) bajo las que se puede seguir considerando el objeto en cuestión.

Mas como la determinación del aspecto, tal como la maneja el pensamiento conceptual, lleva innata la tendencia de aislar el aspecto y convertirlo así en una parte del objeto que excluye todo lo demás, o en un objeto propio y aislado, se comprende por qué es presentado así lo otro —complementario en la realidad— por el pensamiento que abstrae (y que fácilmente ontologiza lo abstracto), cual si fuera algo distinto y contradictorio. Por eso se señala también cada identidad como no-identidad y cada diferencia como no-diferencia, cosa que en el ser, en la realidad jamás se da.

257 4. Al establecer nosotros los hombres dentro del ser por medio de nuestro lenguaje (en el que entre otras cosas también se manifiesta la necesidad de nuestro pensamiento que persigue distinciones lo más claras posibles) objetos distintos y perfectamente separados entre sí —por consiguiente, al hablar de esta rosa cual si nada tuviera que ver con el gato que descansa a su lado, o cuando consideramos esa rosa cual si fuera algo totalmente distinto de aquella otra, o cuando nos concentramos de tal modo en el color rojo de la mentada rosa hasta considerar como no existente su aroma—, ya no hablamos de la realidad tal como es en sí, sino de la realidad tal como nosotros la pensamos en abstracto. Pues, bien, en la medida en que se trata de ese caso, es decir, en tanto que el objeto es una posición de nuestro pensamiento, es evidente que el PNC es sólo un principio mental, no un principio ontológico.

La confusión se debe a que el objeto, que nosotros suponemos en nuestro lenguaje preciso y distinto, es sin duda de hecho una posición de nuestro pensamiento que distingue (y en tanto que lo es, representa una abstracción); pero no es eso simplemente. Así, pues, mediante nuestro pensamiento conceptual no ponemos el objeto sin más, sino sólo en un cierto sentido. Por ello cualquier idealismo es falso, al afirmar que el pensamiento finito construye simplemente su objeto. La verdad latente del realismo, que conocemos con una certeza inconmovible, es también el fundamento de que el hombre espontáneamente considere como un ente en sí lo que en cierto sentido es una posición suya, algo que él establece, y sólo con esfuerzo puede caer en la cuenta que no es ése simplemente el caso, y que el hombre entiende ante todo el PNC de un modo ilimitado, como un principio ontológico. 258

Si ahora queremos determinar hasta qué punto el PNC es un principio de la realidad y en qué medida es sólo un principio del pensamiento conceptual, lo que nos importa sobre todo es poder señalar en qué medida lo captado distintamente por el concepto es una creación del pensamiento humano y en qué medida es algo que le viene previamente dado.

Para poder hacerlo así, hemos de traer a colación las ideas 259 que hemos obtenido en conexión con la analogía. Lo que se puede proporcionar con conceptos siempre distintos (por cuanto que se trata de conceptos realmente diferentes) es siempre algo diferente *también* con independencia del pensamiento. Así, pues, la diversidad de los objetos, es decir de los aspectos, que nosotros establecemos, es real; nos viene dada previamente al pensamiento de una manera siempre diferente y no homogeneizable; pero la mera diversidad de las cosas diferentes de nosotros es una construcción del pensamiento conceptual. Lo modélico, lo no conforme con la realidad, no subyace por tanto en la separación de una cosa de la otra (de un aspecto respecto de otro), sino en la separación aislante, es decir, en el enunciado, conceptualmente claro y separador, de una afirmación tácita e implícita del objeto sin identidad.

Dado que nosotros mediante nuestro pensamiento concep- 260 tual no podemos representar la identidad de distinto modo que la no diferencia, ni la diferencia de distinto modo que la no identidad, el pensamiento conceptual es siempre modélico, abstracto. Cuando ese pensamiento estima poder captar por

completo la realidad, pasa por alto que en la realidad no hay nada separado y aislado, y que por lo mismo sólo podemos conocerlo realmente cuando lo conocemos en el contexto general, en su relación con todo lo demás. Al establecerlo así hemos de añadir ciertamente que ese ideal del conocimiento nunca se puede alcanzar plenamente en el conocimiento explícito y formulado conceptualmente. El hombre jamás consigue tener una perspectiva completa sobre las relaciones de un objeto particular (de un aspecto específico) con el conjunto de la realidad. Para ello necesitaríamos una visión intelectual explícita de la realidad, de la que sin embargo no disponemos.

Nuestro conocer es siempre parcial en su explicitación, avanza paso a paso conectando en el juicio los elementos reales expresados aisladamente con otros elementos representados conceptualmente; y ése es el procedimiento con el que se realiza siempre. Es un conocimiento que siempre es abstracto, lo que no quiere decir (al menos mientras se es consciente de esa abstracción) que sea falso. Y en la medida en que dicho conocimiento es verdadero —que es como afirmar que los elementos conocidos como distintos entre sí (o de una manera más general: las «cosas» conocidas como diferentes) son distintos de hecho en la realidad—, en esa medida se puede aplicar el PNC también a esos elementos (también a esas «cosas») sin limitación alguna.

261 En esta última frase predicamos la validez del PNC respecto de los distintos elementos (o «cosas»), aunque con una precisión: ***en la medida en que los distintos elementos (o «cosas») son distintos de hecho***. Lo cual significa que en la medida en que son idénticos no es aplicable el PNC a los elementos (o «cosas») diferentes; no es un principio del ser sino sólo del pensamiento conceptual. Pues nosotros sabemos que cada diferencia, cada oposición (en tanto que se trata de un objeto que existe en la realidad), se da simultáneamente con una identidad. En definitiva, todo coincide en el ser y todo se diferencia en el ser.

Sobre ese plano identidad y diferencia se superponen, por lo que ya no es posible una distinción aquilatada de los distintos aspectos, pues dentro de la realidad no se da ninguna oposición contradictoria. En la realidad sólo pueden darse oposiciones relativas (distintas en cada caso, pero modélicamente reducibles a unos cuantos tipos); es decir, oposiciones en que lo

contrapuesto se diferencia, en definitiva, justo en aquello en que coincide.

Cierto que con esta última aseveración no es mucho lo que 262
puede acometer nuestro pensamiento discursivo en razón de su carácter dialéctico, que reúne lo conceptualmente inconciliable. No puede negar su contenido, pues en tal caso socavaría su propio fundamento. Pero en tanto que es un pensamiento, que avanza mediante el análisis y la síntesis de los respectivos conocimientos parciales, ha de tomar en serio la distinción clara, y por ende inequívoca en lo posible, de los distintos aspectos. Pero cuando se llega a distinciones conceptualmente claras, debe darse la distinción según un aspecto que no es idéntico a aquel otro según el cual las cosas distintas son idénticas entre sí.

En este contexto se puede entender el PNC como el principio *que establece la exigencia de separar siempre el aspecto por el que identificamos entre sí las cosas diferentes de aquel otro aspecto por el que distinguimos las cosas idénticas entre sí.*

Sobre la base de estas reflexiones se dice que Juan y Diego coinciden entre sí por su «naturaleza humana» y que se diferencian entre sí «por su materia signada por la cantidad». En este sentido el PNC no es un principio ontológico universal, sino el principio del pensamiento discursivo, o el principio del uso verbal inequívoco. Eso no quiere decir que el PNC así entendido no tenga nada que ver con la realidad. Aun entendiéndolo así, cuenta y vale —como ya queda dicho— para la realidad, aunque desde luego sólo en la medida en que es necesaria, o al menos coherente, la distinción inequívoca, y por ende aislante, de los distintos elementos.

En las ciencias abstractas, como la lógica y la matemática, siempre ocurre eso, y en buena medida también se da en otras ciencias, sobre todo cuando han de proporcionar sus resultados a otras. Ni siquiera la filosofía escapa a esa necesidad. Por ello también nosotros nos hemos esforzado por exponer con la mayor transparencia posible que el pensamiento claro —cuya regla capital es el PNC— es limitado como pensamiento. Hay que insistir, en efecto, en que allí donde se trata de una exposición de las dimensiones últimas de la realidad, la inteligencia humana se enfrenta con problemas en cuya solución ha de renunciar o bien a la claridad conceptual o bien a la comprensión de las profundidades últimas.

263 5. Resumiendo podemos establecer lo que sigue: la formulación aristotélica del PNC supone un «algo» ya dado como sujeto idéntico de las afirmaciones, y nos prohíbe afirmar y negar lo mismo y al mismo tiempo de ese algo. Si por ese «algo» en cuestión se entiende el ente como ente, el PNC nos prohíbe afirmar de él, cualquiera que sea la forma en que se haga, que es (puramente) nada. En ese sentido es un principio ontológico incondicionalmente válido.

Cuando se entiende por «algo» (como ya lo sugiere la misma formulación aristotélica del PNC) una cosa que se define por la oposición a otra, que cuanto es un objeto o un aspecto más abstracto tanto más consecuentemente se impone la exclusión de todos los otros, entonces el sentido del PNC (y por ende también el campo de su aplicación) ya está recortado, y sólo tiene valor en la medida en que por motivos de claridad de lenguaje resulta lógico distinguir objetos (o aspectos) diferentes, sin que sea preciso tener en cuenta su identidad que viene dada a la vez. En la medida en que el PNC se entiende cual si la distinción clara e inequívoca de los distintos aspectos se diera ya *antes* del enunciado relativo a los mismos, es una ley del lenguaje y razonamiento claro y distinto, es decir, del pensamiento abstracto que siempre conserva su carácter modélico. Para el pensamiento que capta la realidad tal como es, vale el axioma de que el ente en definitiva (es decir, como ente) coincide en aquello en lo que se diferencia.

Bibliografía. Nink 1952, 28-41; Gochet 1963; Flasch 1973, 35-104.

6. *Los entes en sus referencias*

264 La relación es una determinación fundamental de toda la realidad, a la que también pertenece el pensamiento. Porque la relación no es sólo aquello sobre lo que podemos reflexionar, sino también lo que se realiza en cada acto mental. También el lenguaje supone, por una parte, múltiples relaciones de los objetos entre sí, o la relación entre signo y significado; y, por otra, es a su vez un entramado relacional de signos. Sola la relación hace posible el razonamiento y que el pensamiento avance. Las mismas leyes de la naturaleza y de la sociedad son expresión de ciertas relaciones constantes. Sin relaciones no habría más que

hechos particulares, aislados y estáticos: pero no habría ninguna conexión, ningún orden ni estructura, ni habría todo y partes. Sin relación no podría hablarse de condicionante y condicionado, de causa y de efecto, puesto que todas esas definiciones expresan siempre un tipo de relación. Donde no hay relaciones no puede entenderse nada, y la realidad dada no tiene significación alguna (cf. de Finance 1966, 464s).

Pero ¿cómo definir la relación? ¿De qué modo hay que incorporarla al conjunto de la realidad? La respuesta a estas preguntas la tenemos realmente a mano tras nuestras reflexiones ontológico-metafísicas. Hemos arrancado de que todo coincide en el ser, y hemos llegado a la conclusión de que la diversidad, que se da como consecuencia de la forma propia de ser de los entes, ha de considerarse como un elemento equivalente de la unidad o identidad que vincula a los entes entre sí. Se ha demostrado además que hay dos «especies» o tipos tanto de unidad como de diversidad, que se diferencian entre sí en tanto que unidad o diversidad completa o incompleta. 265

En esta perspectiva es evidente que ya en todas las reflexiones hechas hasta el presente han estado en juego múltiples relaciones, aunque todavía no haya aparecido la palabra «relación» *(Beziehung)*. Para poder hablar de relación, en efecto, tiene que darse lo *diferente, lo que tiene que ver con algo que es común a varios, lo que* de alguna manera, cualquiera que sea, *coincide con otro*. Por ello, de un modo muy general la relación puede definirse como *la unidad o identidad de los distintos*.

Con esto debería quedar perfectamente clara de inmediato la capital importancia ontológica de la relación. La relación, efectivamente, significa la identidad en virtud del ser común de unos entes que a su vez son distintos en virtud de su propia manera de ser, que es siempre individual. Relación es aquello que mantiene unidos entre sí a unos entes distintos por su individualidad. *El ente como tal es algo relacionado*, porque el ser es aquello en lo que todas las cosas coinciden. La relación, por tanto, es una perfección transcendental: *Omne ens est relatum*.

También hay que pensar desde luego que en el campo finito las relaciones se caracterizan siempre por cierta imperfección. De ahí que cada relación concreta en el campo finito sea siempre una identidad *limitada* de cosas diferentes. De acuer- 266

do con ello en las relaciones de lo finito hay siempre también el elemento de la no identidad de lo diferente (el aislamiento, la alienación) y, respectivamente, el elemento de la diferenciabilidad de lo idéntico (es decir, la dependencia de los entes que afecta a su autonomía). Pero sólo un aislamiento total de una cosa respecto de la otra (que comportaría a su vez la aniquilación de cualquier autonomía) significaría la negación de cualquier relación preferencial. Porque dentro de cualquier referencia real, por débil que sea, cualquier aislamiento (relativo) o cualquier tipo de dependencia (relativa, es decir, que se refiere a otra cosa) representa algún tipo de relación.

267 Y aquí interrumpimos transitoriamente nuestro razonamiento, porque una metafísica de las relaciones sólo puede desarrollarse en conexión con el tratamiento metafísico del problema de la substancia. A ello se añade el que fácilmente se puede entender la relación como algo meramente estático, si se la contempla sólo en la perspectiva expuesta hasta ahora. Eso representaría un error peligroso. Por ello y porque es necesario completar cuanto llevamos dicho, en las páginas que siguen vamos a ocuparnos del ser en su actividad, y al final de esa consideración podremos exponer la importancia de la relación en un contexto más amplio.

II

EL SER EN SU ACTIVIDAD

En las reflexiones anteriores todavía no hemos centrado nuestra atención sobre una propiedad importante y omnipresente del ente, a saber: que cambia, que se forma, que opera en múltiples aspectos. El cambio, la formación, la desaparición, la acción, etc. no sólo los experimentamos en el mundo que nos rodea, sino también y sobre todo en nosotros mismos, en nuestro propio cambio y actuación. Ser activo es, pues, un dato que el hombre conoce y experimenta tanto en sí mismo, en su propia conciencia, como en el mundo. Ése es el dato que ahora vamos a estudiar. 268

1. *Cómo han de entenderse cambio y fieri*

Es indudable que en el mundo, al menos en el plano de las apariencias, existe el cambio y la evolución. Nada permanece para siempre en el mismo estado. Nace y surge algo que antes no existía y lo que ya estaba desaparece. Y de inmediato se plantea la pregunta: ¿En el cambio, en el nacimiento, se trata de una mera apariencia, o de un cambio y nacimiento en sentido ontológico? Con otras palabras, ¿cambia el ente como tal, se da la formación de un (nuevo) ser? Y esa pregunta se plantea porque la hipótesis de una formación real, de una evolución que en última instancia no puede interpretarse simplemente como algo aparente, crea graves dificultades al pensamiento conceptual. De ahí que se hayan hecho renovados esfuerzos por explicar el *fieri* como una apariencia, entendien- 269

do, por ejemplo, que, pese a los cambios percibidos dentro de un marco determinado, desde una perspectiva superior resultaría que todo permanece inmutable. Nos enfrentamos, de hecho, a un doble problema: *a)* ¿Cómo es posible el cambio, la formación de un ente como tal ente? *b)* ¿De dónde procede el nuevo ser que aparece con la evolución? Ambas preguntas están estrechamente ligadas entre sí; pero no son iguales y por lo mismo hay que tratarlas por separado.

a) ¿Cómo puede cambiar el ente en sí, o sea, como ente?

270 1. El problema es antiquísimo. Ya Parménides lo formuló (cf. Diels-Kranz 28 B 8, 6-16). Aristóteles recuerda el famoso dilema parmenidiano en el libro primero de la *Física* de este modo (cf. *Phys.* 18, 191a 23-34): el ente no puede nacer ni desaparecer. Y ello porque lo que surge de nuevo, o nace de lo que es o de lo que no es. Si tiene que surgir de lo que ya existe, no puede tratarse de un origen real, pues no existe nada nuevo (dado que todo ente es), nada diverso de lo que ya ha sido. Pero si su origen ha de sacarlo de lo que no es, se está enunciando una imposibilidad pues que de la nada nada se hace; la nada no puede ser la explicación del nacimiento de algo. Es decir, que el concepto de *fieri* o llegar-a ser resulta contradictorio. Por tanto, no puede haber una verdadera evolución; o, dicho de otro modo, el *fieri* o evolución que percibimos es mera apariencia.

Desde el punto de vista del pensamiento conceptual el cambio es, en efecto, contradictorio, porque del cambio sólo se puede hablar ***cuando algo es tanto idéntico como diferente en distintos momentos***. Lo que existe tiene que continuar siendo lo que es y tiene que convertirse en otra cosa. Por una parte, tiene que permanecer siendo lo que es, pues de lo contrario no podría hablarse de cambio, sino simplemente de la sustitución de una cosa por otra. Y tiene, por otra parte, que convertirse en otra cosa, porque si no nada cambiaría. El cambio afirma, por consiguiente, una identidad (continuidad) así como una diferencia (discontinuidad), y en definitiva respecto de lo mismo, el ser, que ya no permite una clara separación de los aspectos. Efectivamente, cuando se insiste en una clara separación del aspecto bajo el que algo continúa siendo lo mismo y el

aspecto bajo el que cambia, se renueva constantemente el dilema sobre lo que llega a ser, según el cual o se forma desde lo que (ya) existe o desde lo que no existe (todavía), entrando así en un regreso infinito, que es claro indicio de haber partido de hipótesis erróneas que con toda lógica han de conducir a un callejón sin salida.

2. Habida cuenta de las contradicciones conceptuales que el cambio y evolución comporta, cabe adoptar un punto de vista contrapuesto al de Parménides: cabe defender la opinión de que el cambio es algo que forma parte de la realidad originaria. Ése fue el sentir de Heraclito, anterior en tiempo a Parménides: Todo está en cambio permanente, no es posible bañarse dos veces en el mismo río. 271

Una propuesta de solución para el problema del cambio —propuesta importante en la historia general del pensamiento— es la que se debe a los atomistas Leucipo y Demócrito. Su idea capital es que uno de los supuestos básicos de Parménides, el de que no existe la nada, hay que eliminarlo. Si, fuera del ser, «existe» también la nada en forma de «vacío» (de espacio vacío), entonces pueden dividirse las partes indivisibles del ser y reagruparse siempre de manera distinta. Con ello el cambio se reduce a un movimiento local de los átomos. No existe el cambio interno de los entes. 272

Las ideas de Platón acerca del cambio están estrechamente ligadas con su doctrina de las ideas en general. Habida cuenta de las manifestaciones de sus diálogos en su primera época y en su período de madurez, cabe afirmar con razón que para Platón el verdadero ser es inmutable, mientras que cambia continuamente el reino de lo que pueden percibir los sentidos. En los últimos diálogos esa oposición, demasiado esquemática, viene sometida a crítica. Así, en *El sofista* se demuestra que también al ser verdadero, en tanto que ser conocido y conocedor, le corresponde un movimiento. Partiendo de esa afirmación, ofrece Platón un análisis del reposo y del movimiento, en que pone de manifiesto las contradicciones internas de las doctrinas heraclitianas y parmenidianas, al tiempo que desarrolla los principios para la solución de la problemática del cambio. Cierto que la interpretación de las afirmaciones platónicas al respecto es muy controvertida. Pero todo parece indicar que las dos ideas más importantes de Platón en este punto son las siguientes: *a)* Las determinaciones fundamentales (entre las 273

que se cuentan ser, reposo y movimiento, para pasar después también a las de ser idéntico y ser diferente) se interpenetran mutuamente; lo cual no significa sin embargo que todo tenga que enlazar con todo de la misma manera, *b)* Incluso el no ente *es* o existe en cierto modo; es decir, no hay que concebirlo como lo simplemente contrapuesto al ser, sino que hemos de entenderlo como lo diferente dentro del ser (cf. 248a-259d).

Estas concepciones del viejo Platón han tenido sin embargo escasa influencia en la historia. Quien realmente ha entrado en la historia de la filosofía como el pensador que ha resuelto el problema del cambio es Aristóteles.

aa) La solución clásica: Aristóteles

Aristóteles llegó a la idea de que sólo puede hablarse de cambio efectivo (en que el ente se transforma internamente) cuando el ser mutable se diferencia internamente; es decir, no sólo cuando está determinado, sino también cuando está indeterminado. El ente, en tanto que determinado, lo designa «ente por realización» *(IvtQytía* ó'v, que en la terminología escolástica se traduce por *ens actu,* de donde las expresiones de «energía» y «acto» que todavía hoy se emplean). Por el contrario, el ente en tanto que determinable y todavía indeterminado lo denomina «ente por capacidad» *(fivváitti b'v,* que los escolásticos vertieron por *ens potentia* y nosotros por «potencia» o «capacidad»). Considerado con relación al ente ya terminado y realizado por completo (es decir, respecto del «ente por realización», o del ente en acto) el «ente por capacidad» o ente en potencia es un no ente. Peto no un no ente sin más, puesto que, en tanto que determinable, ya *es.* Se trata, por tanto, de un «no ente relativo». El vocablo «capacidad» (dúvopn, *poten*

significa, cuando se aplica como aquí a un ente como ente determinable, una propiedad pasiva, o también una «posibilidad de ser determinado» o, dicho con mayor exactitud, una «capacidad para recibir determinaciones contrapuestas».

658 capacidad hay que distinguir la facultad en sentido activo, la *potencia activa,* es decir, la «capacidad de poder determinar algo» Por lo demás, conviene advertir aquí que lo eterminable propiamente puede considerarse como tal sólo en el supuesto de lo que puede determinarlo. De lo cual se sigue

que la distinción entre capacidad pasiva y activa sólo puede ser una «distinción de los coincidentes».

Aristóteles ilustra ésta su concepción con ayuda de algunos 275
ejemplos, tomados de la actividad del hombre que crea algo. La esfera terminada por el artesano es el «ente por realización», el ente en acto; el material trabajado por él (arcilla o metal), del que puede hacerse la esfera, es el «ente por capacidad», el ente en potencia (tomado en sentido pasivo). La materia todavía informe (respecto de la obra terminada) obtiene por la acción del artesano la forma esférica como elemento determinante de la esfera acabada. Por este ejemplo se ve también claramente por qué para Aristóteles en el «ámbito sublunar» —o séase, en el campo de la realidad sometida al cambio— el binomio conceptual *dynamis energeia* se corresponde con el de *hyle-morphe* (ὕλη = materia; μορφή = forma), típico de su filosofía de la naturaleza o de su ontología filosófico-natural. Porque el cambio que se realiza efectivamente es siempre un cambio de algo que, al ser capaz o estar necesitado de un a modo de substrato de una forma de determinación ulterior, se llama materia. Como en esta concepción el «ente en potencia» es siempre un sustrato determinable al modo de la materia, síguese la necesidad de admitir un último substrato de cualquier cambio, que no es sino la pura determinabilidad. Esa *materia prima* la describe Aristóteles como «aquello que todavía no se designa ni como algo en sí ni como cuantitativo, ni por alguno de los otros modos de predicación por los que el ente se define» (*Met.* VII 3, 1029 a 20s; Bonitz-Seidl) y subraya que nunca puede darse únicamente en sí; es decir, sin estar determinada por una forma.

Pero la identificación —válida en el ámbito de lo material 276
(sublunar)— de la doctrina *energeia-dynamis* con el hilemorfismo no sólo se fundamenta desde la concepción aristotélica de la materia, sino que se deriva también de las propiedades que según Aristóteles corresponden a las formas esenciales del ente material y que se manifiestan con la máxima evidencia en el plano de los animales. En el nivel de la vida se pone evidentemente de manifiesto que la forma esencial es lo universal determinativo de la especie, que se transmite por generación y que se multiplica en los respectivos individuos (sólo diferentes en su materialidad). La forma esencial, en tanto que lo universal definitorio de la especie, es también el principio de auto-

desarrollo presente en cada ente particular hasta el punto en que éstos alcanzan su forma completa (su meta = *telos*). Por ello la forma (esencial) no sólo es *energeia* sino también, *entelekheia*.

277 Para la recta comprensión de *dynamis* y *energeia* (de *potentia* y *actus*) conviene anotar que son elementos del ente (es decir, «principios ontológicos») mutuamente relacionados, pero no entes en sí mismos. Por ello insiste Aristóteles una y otra vez en que ni la materia ni la forma *llegan a ser*, sino que *llega a ser* el compuesto de las mismas. Y por eso se puede decir respecto de la forma o de la esencia: «Necesariamente tiene que ser eterna o transitoria sin pasar y existente sin llegar a ser» (*Met.* VIII 3, 1043b 14-16; Bonitz-Seidl). La interpenetración de ambos elementos, opuestos entre sí, la expresa también magníficamente la definición aristotélica del «movimiento» (es decir, del cambio en general): «El cambio es la realización del ente en potencia, en tanto que lo es» (*Phys.* III 1, 201a 10). Cada cambio es de por sí una realización de la capacidad o potencia (porque el ente que sólo es algo en potencia todavía no ha entrado en el proceso del movimiento); pero una realización no cerrada ni terminada y completa, cosa que se indica mediante la expresión «en tanto que lo es» (es decir, como ente en potencia).

Bibliografía: Fink 1957; Stallmach 1958.

bb) Otras observaciones críticas

278 Cierto que Aristóteles subraya la inseparabilidad así como la mutua referencia de los dos principios del cambio; pero jamás dice claramente que *dynamis* y *energeia* a pesar de su diversidad se interpenetren y, por ende, que sean idénticas entre sí. En los pasajes decisivos para su sistema siempre destaca con mayor vigor la diversidad de capacidad y realización de su entidad. Ello se debe sin duda alguna a que Aristóteles está convencido de que es necesario separar siempre claramente los diferentes aspectos desde los que se efectúa una distinción. Desde esa hipótesis característica de la metafísica esencial —que también es el fallo específico en el dilema de Parménides— derivan todas las aporías de la teoría de la *dynamis-energeia*.

a) El afán de unas distinciones claras e inequívocas motiva el que para Aristóteles el ente en potencia, en tanto que contrapuesto al ser en acto, sólo comporte una potencialidad pasiva. Ello quiere decir que la *dynamis* en el sentido de la doctrina sistemática *dynamis-energeia* es despojada de todo dinamismo; con lo que su referencia al principio actualizante se convierte en una relación meramente externa. Sobre lo que ello implica nos volveremos a ocupar más adelante (cf. n. 285ss). 279

b) De la exigencia —que no se pone en entredicho— de distinguir claramente entre lo potencial y lo actual se desprende asimismo la necesidad de la hipótesis de una *materia prima*, totalmente indeterminada pero que no puede ser nada. Pese a todas las protestas de que es imposible una existencia autónoma de esta materia primera, el concepto de la misma sigue siendo contradictorio, porque en tanto que determinable tiene que ser «algo» incluso dentro del compuesto; pero eso es algo que Aristóteles niega, y tiene que negarlo si no quiere hacer de esa materia primera un ente con existencia autónoma. 280

c) La doctrina de la *dynamis-energeia* en su forma aristotélica, determinada por la identificación con el hilemorfismo, no es aplicable al ente espiritual. La razón es que el ente espiritual es por sí mismo apertura de todo (cosa que Aristóteles sabe desde luego, pues para él el alma es en cierto modo la totalidad de los entes; cf. *Phys.* III 8, 431b 1). Por ello la determinabilidad del ente espiritual en una existencia determinada consiste en la aspiración a lo que siempre es superior (y en definitiva a lo absoluto). Pero una tal concepción queda sin embargo excluida de la idea que Aristóteles tiene tanto de la *dynamis* como de la *energeia*, porque esa idea implica la aceptación de unas fronteras esenciales fijas que no es posible traspasar. 281

La crítica expuesta aquí a la explicación aristotélica del cambio hace hincapié en el hecho de que Aristóteles no puede evitar en último término el presentar lo determinable y lo determinante como si fueran dos entes distintos entre sí. Cierto que para hacer justicia a Aristóteles hay que subrayar, por una parte (cosa que también aquí hemos hecho), que se esfuerza por eludir esa consecuencia; por otra, sin embargo, también hemos de admitir que una cierta separación de los principios determinable y determinante constituye una característica amplísima de los cambios que tienen efecto en la realidad finita; cosa que además aparece tanto más destacada cuanto menor 282

es el grado ontológico de los entes cuyo cambio interesa en un caso concreto.

Así, pues, la explicación conceptual (atomística o científico-natural) del cambio afecta *también* a la realidad, pues representa el aspecto del cambio en el ámbito finito, en el que se manifiesta la deficiencia de los entes en el ser.

b) ¿De dónde procede el ser nuevo que aparece en el *fieri?*

28J Cuando se trata de la evolución o *fien,* del paso del estado de posibilidad al estado de realidad, no sólo es necesario explicar su conceptualidad sino que también hay que responder a la pregunta: *¿De dónde precede elplus que posee el ente en acto respecto del ente en potencu?* Pues está claro que para Aristóteles la *energeut* es ontológicamente más que la *dynamis;* y así lo expresa cuando habla de una prioridad, de un «ser antes» del acto respecto de la potencia. Y distingue al respecto una triple prioridad (cf. *Met.* IX 8):

284 1. La *energeut* es «anterior» a la *dynamts* en *cuanto al con cepto* (es decir, en el orden del conocimiento), por cuanto que la potencia como tal sólo puede ser conocida por su ordenamiento a la realización o acto, mientras que éste se entiende por sí mismo.

2. La *energeut* es «anterior» a la *dynamts* en *cuanto a la esencta* (o séase, en el orden ontológico), por cuanto que el acto es la perfección de la potencia, siendo la *energeut* la que realiza la *dynamts* y la que constituye la meta de su desarrollo.

3. Por lo que se refiere a la *pnondad temporal* es necesario distinguir: en el individuo que cambia (en cada animal particular) el ente en potencia precede temporalmente al ente en acto. Mas como cada individuo sólo puede surgir como individuo de una determinada especie, la prioridad de la *energeut* frente a la *dynamts* está asegurada también en el aspecto temporal, ya que un ente en acto como causa que opera conforme a su especie es el que mediante la generación pone al ente en potencia en el estado de realidad.

285 Si nos formulamos la pregunta de cómo pasa en Aristóteles un ente potencial a ser un ente real, el tenor de la respuesta este. «El ente en acto siempre nace del ente en potencia a naves de un ente en acto* *{Met.* IX 8, 1049b 24s). Enunciado

que, sin embargo, puede entenderse de manera distinta. El propio Aristóteles lo interpreta de manera que el ente actual, al que hay que agradecer que de un ente potencial imperfecto haga un ente que llega a la plena realización, es distinto del ente potencial, está frente a él como un ser diferente.

Según ese esquema se entienden las explicaciones de estos ejemplos: del agua fría sale el agua caliente mediante un calentamiento exterior; un organismo vivo obtiene crecimiento ingiriendo alimento; el ignorante se convierte en sabio mediante la instrucción. Ya en el ejemplo segundo, pero sobre todo en el tercero, se echa de ver que el ente potencial, que se convierte en ente actual no se comporta de un modo meramente pasivo en el proceso del cambio, puesto que ni el crecimiento ni la ampliación del saber surgen por la mera adición de alimentos o de material científico. ***El ente en acto, que del ente en potencia hace un ente asimismo en acto, no sólo puede ser considerado como un ser distinto y diferente del ente en potencia, sino que también debe serlo el acto o realización ya existente del ente en potencia que se completa según el ser.*** Esto quiere decir que las nuevas perfecciones ontológicas que surgen en el cambio no pueden explicarse atribuyéndolas en su totalidad a otros entes (distintos del ente que ha de perfeccionarse); la explicación tiene que partir más bien del hecho de que lo nuevo que surge en el cambio procede ***también*** del ente que cambia; del hecho de que cada cambio concreto es siempre ***también una autosuperación del cambiante.***

Que en el obrar hay un crecimiento ontológico operado por 286
uno mismo es algo que puede demostrarse de dos maneras: 1. ***Directamente,*** con el análisis de lo que nosotros experimentamos con ocasión de nuestras propias actividades. 2. ***Indirectamente,*** demostrando que una negación radical de la autosuperación conduce a consecuencias contradictorias.

Acerca del punto 1: En nuestro obrar, y sobre todo en 287
nuestras actividades espirituales, en el conocer y en el querer, experimentamos que el obrar es algo más que una mera continuación de lo recibido de otros; que contiene un elemento que en un sentido pleno es algo puesto por nosotros. Sabemos en efecto que, aunque no en todos los aspectos, somos de hecho el origen de nuestras propias actuaciones. Ese saber, que resulta indudable en la realización del saber inmediato que nos viene dado juntamente, es cierto que se evapora siempre que —refle-

xionando sobre el mismo— queremos reducirlo al concepto, porque todos los elementos particulares y representables de nuestra actuación pueden entenderse como procedentes de cualesquiera otros lugares. Hay que advertir, sin embargo, que el elemento mismo de la reflexión cumplida —único que hace posible la duda sobre la autonomía de nuestras actuaciones— no se puede entender en modo alguno si no es como actuación autónoma, puesta por nosotros mismos. Porque la reflexión, en el supuesto de que sea autónoma, sólo puede ser aquello que según su concepto (supraconceptual, es decir, de forma totalmente inaprehensible por los sentidos y nunca como descripción objetiva) tiene que ser.

288 Acerca del punto 2: Si cada ente sólo fuera operante en el sentido de ser receptor de una acción, todos los entes serían por esencia meramente pasivos; con otras palabras, el obrar sería algo que no correspondería a ningún ente particular del mundo. Con lo cual el obrar en el mundo sería algo totalmente separado de los seres siempre pasivos, sería «algo» situado fuera del mundo de los entes. Cierto que correría a través de los entes individuales, pero no procedería de los mismos. Ahora bien, una tal separación del principio activo y del pasivo en el mundo es inaceptable. Porque, o bien se deriva de la misma la afirmación contradictoria de que el obrar es una propiedad necesaria y hasta fundamental y fundamentadora del mundo, mientras que no es una propiedad de los entes de que el mundo consta; o bien obliga a entender lo absoluto transcendente al mundo como un único principio activo, lo que desemboca en una desrealización de los seres del mundo (para una exposición más amplia de estas aporías, cf. Weissmahr 1983, 76ss). Hay que atribuir la acción al ente; es decir, que cada ente es de por sí activo. Por ello aporta algo de sí mismo a la acción que arranca de él y así se «supera» a sí mismo mediante su obrar.

289 Cierto que la autosuperación no se puede explicar partiendo exclusivamente del ente finito. En efecto, si el crecimiento ontológico del ente (que a su vez es un crecimiento ontológico del mundo en su conjunto) realizado por él mismo fuera el resultado de la acción finita como tal, dicha acción sería la fundamentación última y completa de sí misma; dicho de otro modo sería absoluta. Ahora bien, al ente finito no se le puede atribuir una acción absoluta fundamentadora por completo de sí misma.

El nacimiento de lo originario, de lo nuevo, en el mundo sólo puede explicarse, si eso nuevo es el resultado *tanto* de la causa intramundana *como* de la causa transcendente al mundo y absoluta. La autorrealización, la autosuperación del ente en potencia sólo puede, pues, concebirse si «la causa infinita, que como acto puro contiene en sí previamente toda la realidad, pertenece a la "constitución" de la causa finita como tal *in actu),* sin ser un elemento interno de la misma como ente» (Rahner 1961, 69). 290

La afirmación del materialismo dialéctico de que el sobrepujarse se explica adecuadamente y sólo desde el ente que se supera a sí mismo, no necesitando de ninguna fundamentación transcendente, resulta por tanto insostenible. Pero es insostenible también la opinión de que el ente finito no puede crecer en el ser por su acción, porque con ello se le despoja al ente de una actividad que realmente le es propia.

Para evitar posibles malentendidos conviene advertir además que un crecimiento ontológico o en el ser por la propia acción sólo puede alcanzarlo el ente que ya existe. Por consiguiente, el ente capaz de desarrollo nunca puede ser la causa de su ser en general y primero, pero sí que puede serlo después de que ya existe, después de que ya tiene el ser y con ello participa en la dinámica de ese mismo ser, ejerciendo una actividad en su medida ontológica y produciendo algo, que representa un *plus* frente a la suma de todo cuanto ha actuado sobre él. De ahí la conclusión: cuanto más bajo es el escalón ontológico de un ente tanto más se agota su acción en la transmisión de las influencias y efectos recibidos de otros, y tanto más referido se encuentra a la acción de otros entes para poder alcanzar un grado ontológico superior. Por el contrario, cuanto más ser posee un ente tanto mayor es su participación en el perfeccionamiento de sí mismo, sin que por lo demás pueda obtener esa perfección exclusivamente con sus propias fuerzas. De ahí que en el campo de lo material inerte la espontaneidad de la acción sea insignificantemente pequeña, aunque nunca puede faltar por completo. Y por ello también la capacidad de autodesarrollo sólo se percibe en el escalón de la vida, siendo el ente espiritual aquel en que se advierte con toda claridad. 291

Bibliografía: Rahner 1961, 44-78.

c) La concepción metafísica de lo posible

292 1. Existe, por tanto, una potencialidad, una capacidad real, porque el ente finito en virtud de su mismo ser *es siempre más de lo que es* (de conformidad con una manera de ver las cosas meramente estática y por tanto abstracta); y porque la perfección de la que el ente finito es capaz se halla presente ya en él, aunque él todavía no la tenga. Ese «ser idéntico» del ente finito también con lo que sólo podrá realizar en el futuro (que sin embargo no elimina la diferencia con lo que pueda ser alguna vez), es lo que constituye la capacidad como determinación ontológica. Justo porque el ente finito en virtud de su mismo ser anticipa lo que puede llegar a ser, como ente en potencia nunca puede ser una potencialidad meramente pasiva sino siempre activa a la vez. Una mera capacidad pasiva es una ficción abstracta que no puede darse en la realidad. Lo capaz de algo es siempre un ente, tanto más activo por sí mismo cuanto más alto es el grado ontológico que posee.

Con esta visión de la *dynamis* no es necesario suponer una *materia prima* como pura determinabilidad, pues el ente finito, que es pasivo, también es siempre activo de por sí, sin que desde luego pueda convertirse jamás en «pura actividad» *(actus purus)*.

El fundamento último de que todo ente sea siempre más de lo que es en una visión estática de las cosas está en la referencia radical de cada ente con todos los otros, y en que por lo tanto no hay nada aislado en la realidad. Pero el elemento decisivo de ese estar relacionado es la vinculación del ser finito —fundamentadora de su ser— con el fundamento absoluto de todo ser; vinculación que lejos de poner en peligro la respectiva autonomía y la actividad propia del ser finito más bien la afianza (cf. Weissmahr 1983, 93s, 124ss, 135-141).

293 2. Si el ente como tal es activo, si por lo mismo la autosuperación es una propiedad del ente finito, quiere decir que *a priori* hay que esperar una evolución, el desarrollo de lo inferior hacia lo superior. Con lo cual se confirma, desde otro planteamiento, que no hay fronteras esenciales establecidas para siempre y que, por tanto, tampoco hay esencialidades fijas (cf. n. 235-238).

No es que afirmemos con ello que de cualquier cosa pueda surgir y llegar a ser todo lo imaginable, ni que mediante la

evolución el ente finito pueda llegar a alcanzar lo absoluto. Tampoco de la afirmación de que todo obrar del ente finito produce siempre un cierto incremento ontológico hay que sacar la conclusión de que toda actividad tenga que producir siempre algo mejor y más perfecto. De eso sólo podría hablarse si el ente en su obrar fuera independiente por completo de otros entes, si (al modo del *actus purus*) todas las condiciones de su obrar dependieran de él mismo. Mas esto queda excluido en el ente finito. Y cuanto más imperfecto es el ente tanto menos tiene en su mano las condiciones de su propio desarrollo, tanta mayor es su referencia a lo distinto de él, a la influencia que le llega de fuera, para poder llegar a una perfección superior. Y en la medida en que un ente está referido a otro, también está en manos del mismo.

Esta dependencia del otro explica no sólo que el autodesarrollo posiblemente no se dé, sino también la posibilidad de la pérdida ontológica, al menos en un sector limitado. Efectivamente, en la medida en que un ente sirve a otro como instrumento del propio desarrollo y evolución, puede sufrir en su singularidad y ser víctima del otro. También es posible que ciertos procesos, que en sí contribuyen a la evolución (por ej., los movimientos de la corteza terrestre, las erupciones volcánicas), se desarrollen de tal modo que destruyan a entes más evolucionados.

3. Partiendo de la idea aquí expuesta acerca de la capacidad 294
cabe una exposición más precisa de lo que es posible y de lo que no lo es (cf. n. 209): posible (real) es aquello que todavía no es, pero que puede ser. Lo posible puede darse porque hay un ente que es capaz de producirlo. Lo posible como tal está, pues, constituido por la potencialidad real —en el sentido de fuerza efectiva— que puede producirlo. Así, pues, lo posible real no puede definirse independientemente de la existencia de una causa capaz de producirlo. Por ello una definición cualquiera de lo posible que se reclame únicamente a la ausencia de contradicción en las notas que constituyen su contenido resulta insuficiente. Porque lo posible no es algo ya dado en sí —como supone una cierta concepción metafísica esencialista—, sino que, según ya se ha dicho, se constituye en su ser posible por la capacidad de producirlo.

Pese a lo cual no es completamente falsa la opinión de que 295
lo posible puede definirse por la no contradicción de las notas

reunidas en un concepto. Si se admite, en efecto, la existencia de un Dios creador omnipotente que posee la plenitud absoluta del ser, y que puede producir todo lo que no es contradictorio en sí mismo (y el saber al menos atemático o implícito acerca de la existencia de lo absoluto es el fundamento tácito para la opinión de que se puede tener por posible todo lo que no es contradictorio), en tal supuesto la fundamentación última del ser posible no es la mera no contradicción del concepto sino el poder absoluto de Dios, cuya única «limitación» está en que Dios, ser absoluto, no puede producir nada que contradiga a su propia naturaleza, que es la plenitud del ser. Supuesta la absoluta plenitud ontológica, es decir, la omnipotencia de Dios, se puede formular la tesis: Posible es todo lo que no está fuera del ser, lo que no contradice al ser como tal.

Esta tesis, con visos de tautológica, expresa la experiencia ontológica que también se manifiesta en el principio de identidad (n. 103-109, 124) y en el principio de no contradicción en tanto que es un principio ontológico (cf. n. 249s). Por ello contiene un elemento de verdad la afirmación de que es posible lo que puede pensarse sin contradicción.

296 De todo lo cual no se sigue que podamos definir lo posible en un caso concreto únicamente mediante un análisis conceptual, y por tanto independientemente de la experiencia. Y eso es algo que no podemos afirmarlo por el simple hecho de que todo análisis conceptual se apoya necesariamente en la experiencia, dado que no disponemos de ningún contenido conceptual que en definitiva no esté sacado de la experiencia. Pero, aun teniendo en cuenta que originariamente todos nuestros conceptos proceden de la experiencia, no se puede definir por el análisis del concepto lo que es posible o no posible en cada caso concreto. Puesto que el contenido conceptual captado explícitamente queda siempre detrás de lo experimentado, no podemos deducir con certeza lo que es posible o imposible en cada caso concreto a partir de una investigación de la componibilidad o incomponibilidad de las notas particulares abstractas conectadas entre sí dentro de un concepto (cf. De Petter 1972, 96ss).

Bibliografía. Boros 1961; Teilhard de Chardin 1963; Delfgauw 1966; van Melsen 1966.

2. *El ser como principio de la dinámica*

De las investigaciones precedentes ha quedado ya claro que el ente es operante en la medida de su ser. Esta idea y sus consecuencias es lo que ahora hemos de exponer en forma un poco más precisa. 297

a) El ente es operante

1. El obrar se nos aparece ante todo como una propiedad del ente, por la que ese ente produce algo. El *obrar* supone, por tanto, un sujeto *operante* y apunta al *efecto*, que aparece como algo distinto en principio del sujeto operante. Según que el efecto producido por la acción se encuentre en el sujeto operante o fuera de él, se distingue tradicionalmente entre el «obrar que permanece en sí, o se orienta hacia dentro» *(actio immanens)* y el «obrar que sale de sí, o se orienta hacia fuera» *(actio transiens)*. Mediante la «acción hacia dentro» el sujeto operante se perfecciona a sí mismo; por la «acción hacia fuera», perfecciona a algo distinto de sí mismo. 298

La acción hacia dentro y la acción hacia fuera son evidentemente dos aspectos, relacionados entre sí, del obrar finito. Y en ese obrar del ente finito destaca el aspecto de la acción inmanente con tanta mayor claridad cuanto más perfecto es el ente o su obrar; mientras que el aspecto de la acción transeúnte o transitiva prevalece con mayor fuerza allí donde al ente o a su acción le corresponde un menor dominio ontológico. El ente finito, que no es completamente idéntico a sí mismo en tanto que ente, para poder completarse o perfeccionarse a sí mismo tiene que salir de sí. Con lo que la acción transitiva supone siempre un autoperfeccionamiento. 299

El elemento verdaderamente constitutivo de cualquier obrar es, pues, la *actio immanens*. De ello se deduce, a su vez, que el ente tiene que ser operante por su misma naturaleza, que es preciso admitir entre ser y obrar una identidad originaria. Sin una identidad de ese tipo entre ser y obrar, la acción siempre resultaría algo extraño respecto del ser. Si el ser del ente finito fuera un mero «poder obrar» y no ya un cierto «obrar por sí» —sin ser por ello «pura actividad»—, tampoco sería pensable el «autoperfeccionamiento», que es una nota 300

característica de la *actio immanens* finita. También en el campo finito sólo se puede entender el obrar si el ente es siempre operante en la medida de su ser.

Así, pues, obrar es el posesionarse activo del propio ser, la realización de la identidad del ente consigo mismo en tanto que ente. El obrar es una perfección transcendental del ser: *Omne ens est agens*. A esta idea no llegó la metafísica tradicional, aunque sí tuvo conciencia de la verdad del principio *agere sequitur esse*, «el obrar sigue el ser».

301 2. Porque una cierta «singularidad individual», por insignificante que en ciertos casos pueda ser, es un elemento indispensable en el ser de cada ente, y porque esa singularidad insustituible, ese «ser uno mismo» del respectivo ente se manifiesta también en su obrar, por todo ello a cada ente le corresponde un obrar propio, fijado por su «naturaleza general» aunque no de manera inequívoca. Lo cual no quiere decir que ese obrar, propio del ente en el pleno sentido de la palabra, tenga que realizarlo de continuo con la máxima intensidad posible para él, ya que en ocasiones puede estar muy latente.

En cualquier caso síguese de esta tesis que en todo obrar (considerado de una manera global y no atomística) del ente hay un elemento que sólo se puede reducir a lo propio e individual del ente (a su «mismidad»), y que por tanto sólo depende de él. Ahora bien, eso significa que a cada ente le corresponde una cierta causalidad propia, *un cierto «determinarse a sí mismo»*. Es verdad que, por cuanto respecta a su obrar, cada ente recibe múltiples determinaciones «de fuera», de otros entes. Al mismo tiempo, el obrar del ente se define en buena medida por su propia «naturaleza específica» (y en tal sentido, «desde dentro»). Pero mediante esos determinantes todavía no se fija por completo el obrar concreto del ente (obrar considerado una vez más de un modo global), ya que hemos de contar también (en la medida de su ser) con un elemento de autodeterminación.

302 Aquí se plantea ciertamente la cuestión de si no se reconoce con ello a cada ente la libertad; y si no desaparece con ello la diferencia que a todas luces existe entre el ente espiritual (es decir, que posee una autoconciencia) y el ente no espiritual. La metafísica esencial rechaza justamente cualquier tipo de autodeterminación en el ámbito infrahumano; de esa autodeterminación sólo puede hablarse en los seres racionales, porque sólo

su aspiración (su deseo) no está determinada a una actuación única.

Una aspiración no determinada a un único modo de obrar, que ofrece espacio a la autodeterminación, sólo puede darse en aquellos seres que son capaces de captar los diferentes objetos particulares de su aspiración como valores relativos; es decir, como valores que ciertamente poseen validez en cada caso bajo un cierto aspecto, pero que no son «la misma bondad». Para ese juicio comparativo es necesaria la razón; es decir, la autodeterminación sólo puede darse en seres racionales.

La opinión de que el juicio racional y por ende también una autoconciencia formal son las condiciones necesarias y suficientes de cualquier autodeterminación no deja sin embargo de tropezar con graves dificultades. De ella se sigue, *primero*, que en el ámbito infrahumano todo debe estar determinado de una forma inequívoca; pero de ello se desprenden dos consecuencias muy problemáticas: *a)* Todos los entes, incluidos los animales todos y por tanto también los superiores, sólo se mueven en la medida en que son movidos por otros, lo que ciertamente también puede darse mediante su capacidad aspirativa establecida sobre un determinado esquema de (re)acción; no son más que máquinas complicadas. *b)* La libertad humana es un ***novum*** absoluto en el mundo, a la que nada en el ámbito infrahumano puede responder ni siquiera analógicamente. 303

En segundo lugar hay que advertir que la autodeterminación como tal no es realmente unívoca, ni siquiera con la referencia a un juicio racional. Es cierto que el hombre, justamente en virtud de su razón, es capaz de captar las cosas bajo aspectos diferentes y conocerlas como relativas. Establece así una distancia frente a las cosas, condición indispensable para una elección consciente. Pero de la naturaleza intelectual del hombre se sigue al mismo tiempo que su elección ha de asentarse sobre un fundamento racional. Ahora bien, si vemos en la racionalidad el fundamento único de la autodeterminación, es difícil entender cómo la elección pueda ser una verdadera autodeterminación si el hombre —para que su elección no sea irracional— nunca puede elegir lo que es peor en un caso concreto.

No se excluye ciertamente que cada uno elija lo objetivamente baladí; pero lo eligiría sólo porque a él se le aparece como algo más valioso. Pero si la elección está determinada por los motivos, sin que el hombre tenga influencia sobre los moti-

vos, es evidente que no se puede hablar de una genuina autodeterminación.

304 Así, pues, la argumentación que deduce la libertad humana de la naturaleza racional del hombre, demuestra así que sin la autoconciencia no puede darse una autodeterminación consciente de sí misma, mas no prueba de por sí que allí donde no es dado encontrar una reflexión, una autoconciencia formal, no pueda estar presente ni siquiera una «mismidad» *(Selbst)* en sentido analógico, es decir, un centro real de actividad, aunque no presente a sí mismo. Porque la argumentación que reduce la libertad del hombre a su racionalidad no puede explicar justamente el problema decisivo de la libertad, que es la autodeterminación como tal.

Por ello no se nos puede prohibir que saquemos de nuestras reflexiones precedentes la consecuencia y que hablemos de una autodeterminación de todos los entes a la medida de su respectiva autonomía. Mas, dado que se trata de una autodeterminación que siempre ha de explicarse analógicamente, es preciso mantener la diferencia entre los distintos modos de autodeterminación como también su continuidad recíproca (cf. Weissmahr 1973, 133-138).

b) La causalidad

305 Al ocuparnos de las condiciones del cambio ya hemos hablado efectivamente de la causalidad, aunque sin utilizar el nombre. Vamos a desarrollar aquí un poco más esas reflexiones.

El primero que presentó una doctrina sistemática sobre las causas fue Aristóteles. Distingue cuatro condiciones, como responsables del cambio que una cosa experimenta en distintas formas. Dos se encuentran ya en la misma cosa existente, y son la materia y la forma (son las denominadas «causas internas»); otras dos quedan fuera de lo operado en cuestión, son las causas eficiente y final (llamadas «causas externas»). La materia es lo determinable, aquello «de lo que se hace algo», y por eso es para Aristóteles, junto con la forma que es lo determinante, una verdadera y genuina causa del ente compuesto. El principio actuante, que produce algo con su actividad, es la causa eficiente. Y se define como aquello «de lo que el cambio o el

reposo toma su primer comienzo». Finalmente, aquello que a la manera de lo deseado ejerce una influencia o una causalidad sobre la actividad del sujeto operante, es el fin o meta (cf. *Met.* V 2; 1013a 24-1013b 2). En las páginas siguientes trataremos de los dos últimos modos de causalidad.

aa) La causa eficiente como el «de donde» de lo operado

La cuestión «de dónde procede un nuevo ser, un nuevo ente» la hemos tratado ya ampliamente en páginas anteriores (n. 283-291). Queda probado que un nuevo ser, hablando en un sentido muy general, surge siempre por la acción de un ente que ya existe. Pero esa afirmación hay que precisarla. Ha quedado claro, *primero*, que el ente por cuya acción aparece un nuevo ser (una nueva perfección ontológica) no sólo es diferente del que al cambiar se hace más perfecto, es otro ente respecto del mismo, sino que él mismo es también un ente que crece en el ser; y, *segundo*, que la última condición posibilitadora tanto de la autoperfección como de cualquier tipo de comunicación ontológica en el ámbito del ente finito es la autocomunicación del ser absoluto que pone y establece el ente en general y también como sujeto operante (como poseedor de una eficacia propia). 306

Sólo mediante esta última y detallada descripción se nos dan los rasgos esenciales de las conexiones de tipo causal, tal como existen en la realidad de nuestro mundo. Pues en la concepción metafísica de la causalidad entre la síntesis de dos puntos de vista que se excluyen conceptualmente y son por tanto antinómicos: cada ser particular está referido a otro en su obrar, y cada ente particular es sujeto operante por sí mismo. El primer punto de vista expresa la contingencia de los entes finitos: si en su obrar está referido a otro, es que se trata de un ente que no es necesario, que no tiene en sí mismo el fundamento de su ser. Mientras que el segundo punto de vista afirma que al ente, tan pronto como existe, le corresponde una cierta absolutez o incondicionalidad; porque todo lo que es no puede no ser *en tanto que es*. Por ello, todo lo que es *en tanto que es*, escapa a cualquier condición (a cualquier referencia «si... entonces...»); es por consiguiente, *en tanto que es*, incondicional. 307

Ahora bien, si tenemos en cuenta que en esos dos puntos de vista, conceptualmente antinómicos, en el fondo sólo se expresa la estructura ontológica del ente finito, que para el pensamiento conceptual siempre aparece antinómica (para la cual cuenta que el ente finito, como condicionado en su ser a la medida de su posesión ontológica, queda en una —relativa— incondicionalidad), está claro que la última condición posibilitadora de la síntesis de ambos puntos de vista es el salto al ser absoluto. Dicho abiertamente: sin la (con)comitante consideración del ser absoluto no se puede entender la causalidad eficiente en el mundo; lo cual no quiere decir que en ese mundo sólo lo absoluto sea activo, sino que lo absoluto más bien confiere a todo cuanto existe una autonomía y actividad propia en la medida en que comunica el ser.

308 En virtud de la experiencia ontológica, implícita en cualquier conocimiento particular, nosotros sabemos *a priori* (cf. n. 87-94) que de la nada nada puede salir, y por ende sabemos también que todo cuanto ha surgido, que todo cuanto existe de modo que también podría no ser, supone necesariamente como explicación de su existencia la acción de un ente (es decir, la acción de una causa eficiente). Ese saber ***a priori* de que todo lo contingente que existe de hecho apunta necesariamente, como fundamentación de su existencia, a algo que le comunica el ser, y en definitiva a la realidad absoluta, que tiene en sí misma la explicación de su ser,** es lo que se llama el ***principio metafísico de causalidad.***

El conocimiento acerca del ser absoluto, que va implícito en el conocimiento acerca de la necesidad (y por tanto también de la posibilidad) de una fundamentación suficiente, es decir, supremamente válida, de lo contingente que existe, es un elemento esencial de la idea formulada como principio metafísico de causalidad. Otro elemento de esa idea es el de saber que el ente que fundamenta la existencia de las cosas contingentes no se puede concebir sólo como un ser distinto del que existe con carácter de contingencia. Sólo así se comprende que a través de la causalidad la causa y el efecto no sólo están ligados entre sí de una manera meramente externa, sino que se interpenetran ontológicamente; lo cual es la condición para poder hablar de una auténtica comunicación del ser. Y sólo así se puede comprender que pueda darse también un automovimiento y una autosuperación.

En la formulación dada del principio metafísico de causalidad se compendia la experiencia ontológica que subyace en el principio de causalidad en una forma que todavía necesita ciertamente de explicación, pero que, pese a todo, expresa adecuadamente la idea esencial. Ahora bien, cuando queremos exponer esa experiencia ontológica de acuerdo con las necesidades del pensamiento conceptual que busca distinciones netas, bien podemos decir con Kant: «Cuando experimentamos que sucede alguna cosa, siempre suponemos que (a ese suceso) le precede algo (distinto de él en el espacio y en el tiempo), al que sigue según una regla (que puede expresarse de un modo necesario y fundamentalmente exacto)» (*KrV* B 240). 309

Sólo que en esta descripción únicamente se expresa aquella concepción de la causalidad que es decisiva para la investigación científico-natural, cosa que hemos aclarado mediante las explicaciones al texto kantiano incluidas entre paréntesis. Esa concepción de la causalidad debería distinguirse siempre cuidadosamente de aquella otra idea de causalidad cuya expresión es el denominado principio metafísico de causalidad, y más bien habría que llamarla *ley causal de las ciencias naturales*. Efectivamente, en la investigación científico-natural no se trata de entender cómo surge un ente nuevo o una nueva perfección ontológica, sino sólo de comprobar la regularidad en la conexión de los fenómenos.

Para una exposición más detallada de las diferencias y conexiones que se dan entre el principio metafísico de causalidad y la ley causal de las ciencias de la naturaleza podemos remitirnos a las correspondientes discusiones expuestas en mi obra *Teología natural*, que forma el vol. 5 de este mismo Curso fundamental de filosofía (Weissmahr 1986, 90-92).

Si se tiene en cuenta que la ley causal de las ciencias naturales es sólo la exposición modélica —y por ende divisoria de los componentes— del principio metafísico de causalidad captado *a priori* en la experiencia ontológica, podremos refutar fácilmente las objeciones que tanto Hume como Kant hacen al principio metafísico de causalidad. Y es que tales objeciones sólo afectan a la ley causal de las ciencias de la naturaleza, separada de la experiencia ontológica, ley que Hume y Kant consideran como el principio de causalidad. 310

Bibliografía: Titze 1964, Weizsäcker 1970, 80-117; Ingarden 1974.

bb) La causa final como el «adonde» del devenir óntico

311 ¿Por qué obra un ente? La pregunta no queda respondida por completo diciendo simplemente que al ejercer la actividad es algo que pertenece al ser del ente. Y eso porque en la pregunta del «porqué» va también implícita la pregunta del «para qué». En cualquier caso esto vale, cuando se trata de un sujeto operante cuya actividad deriva de un saber (que en ciertos casos también puede ser un saber natural e instintivo). Al menos en el obrar humano la conciencia de meta (finalidad, teleología) es amplísima. Pero incluso en el comportamiento animal la finalidad se muestra de múltiples formas. Por eso se nos plantean dos cuestiones: 1. ¿No es una mera ilusión que el hombre piense que puede proponerse unos objetivos y cumplirlos? 2. En el caso de que la conciencia de meta no fuera una ilusión en el hombre, aún deberíamos preguntarnos si la misma puede generalizarse. Si el obrar se entiende como la persecución de unas metas, habría que interrogarse: ¿Todo obrar se da con vistas a una meta, o no es ése el caso?

312 La concepción *mecanicista* del obrar no quiere reconocer, en el caso extremo, o a lo más sólo en el hombre (y a lo sumo en los animales) la conciencia de meta; piense que hablar de una orientación hacia el fin en el caso de la causalidad natural es un antropomorfismo, o una explicación meramente subjetiva de la realidad.

La concepción *teleológica*, por el contrario, defiende la opinión de que el obrar y en general la dinámica del ente no se pueden entender de modo adecuado y completo si los resultados de ese obrar se consideran como naturalmente necesarios o causales.

313 2. A continuación expondremos de una manera muy general la finalidad del obrar. Esa finalidad se desprende de un análisis de las propiedades fundamentales del propio obrar que ya quedan expuestas más arriba (n. 285-291).

Según queda expuesto, el obrar del ente produce de por sí una nueva perfección ontológica. Eso ocurre a través de una actividad propia, que también ha de admitirse en el campo de lo inorgánico, aunque en la práctica allí no aparezca a menudo. Mas si admitimos que el ente se perfeccionase por el obrar que le es propio (y que no sólo es perfeccionado por otros), entonces admitimos de hecho la finalidad. Considerar la autosupera-

ción, y con ella el nacimiento de lo ontológicamente superior a partir de lo que es inferior en el mismo orden del ser, como una ley del obrar, significa en efecto ***que la perfección ontológica superior no es un mero resultado del obrar, sino que en esa su acción el ente apunta a la realización de una perfección ontológica más alta.***

Pero eso significa que el grado ontológico superior ha de considerarse como meta de la actividad del ente. Por lo demás, esa idea va ya implícita en la recta concepción de la «capacidad», por el hecho de que la potencialidad está siempre orientada a la realización o acto. Así, pues, el ente en potencia tiende por sí mismo a realizar aquello para lo que está «en potencia».

Por tanto, cuando se afirma que el obrar del ente es teleo- 314
lógico, que apunta a un fin, la meta u objetivo a que el ente tiende no puede ser, ***por una parte,*** algo indeterminado porque lo total y absolutamente indeterminado no es nada; mas, ***por otra parte,*** la meta tampoco es algo perfecta e inequívocamente predeterminado que el ente realiza forzosamente como un programa rígido. Semejante concepción de la finalidad desemboca en la negación de cualquier dinámica propia, al menos en el ámbito infrahumano. Hemos, pues, de hacer hincapié en que la orientación hacia una meta, que no se le impone «desde fuera» al ente sino que procede «de dentro», de él mismo en tanto que este ente, no puede entenderse como una orientación inequívocamente determinada.

Esa finalidad puede denominarse también «finalidad natural», en oposición a la que es propia de los instrumentos construidos por el hombre, en el supuesto de que por «naturaleza» no se entienda *sólo* la naturaleza específica, que (por definir de modo preciso todas las actividades de los entes pertenecientes a la especie respectiva) siempre ha de considerarse como un principio externo respecto de los entes individuales. En efecto, la finalidad concreta de un ente es siempre la unidad de dinámica natural y propia, es la dinámica del individuo de una determinada naturaleza o, dicho de otro modo, es la orientación de la autosuperación, posible para un individuo que cuenta con una naturaleza determinada.

«Finalidad» es un concepto difícil, porque en tanto que ge- 315
nuino concepto metafísico siempre se configura de una manera analógica y por lo mismo nunca puede ser objetivado u opera-

cionalizado de modo unívoco y preciso. «Operacionalizable» es sólo la causalidad entendida de un modo determinista, pero que nunca puede ser la explicación adecuada del cambio de lo operado. La hipótesis de que sólo se da una causalidad determinista y el rechazo de la finalidad en el obrar están ligados entre sí por la naturaleza misma de las cosas. La importancia de la meta (y con ella la importancia de la causalidad final) desaparece en efecto por completo cuando se interpreta el obrar como un mero proceso determinista. En este caso la idea de fin no expresa nada que no pueda saberse ya y mejor, por su carácter inequívoco, desde la causa eficiente. Y así resulta superfluo hablar de fines; no pasa de ser un puro antropomorfismo.

Cuando, por el contrario, se reconoce el elemento de la dinámica propia, no se puede menos de atribuir un alcance y valor explicativo a la idea de fin. Cierto que el fin o meta no explica nada al modo de la causalidad eficiente (entendida en sentido determinista), por la que se pueden prever acontecimientos futuros y ponerlos al servicio del hombre, pero la idea de que un suceso o un estado de cosas es la meta de una acción hace que dicha acción «pueda entenderse» incluso en sus elementos no previsibles. En la finalidad se expresa de hecho la racionalidad de la espontaneidad natural o de la libertad. *La finalidad es la «determinabilidad» (orientada de un modo no determinista siempre a algo superior) de la autodeterminación de los entes, que siempre se realiza de modo analógico.*

316 3. Hemos de hacer tres observaciones para no malinterpretar lo dicho:

a) No hay que oponer causa eficiente y causa final. Admitida la causalidad final, no se niega en modo alguno la importancia de la causa eficiente, porque jamás puede imponerse la persecución de una meta (una causa final) sin una causa operativa (o sin la colaboración de muchas causas eficientes). De una causa final, en efecto, sólo se puede decir que «opere» en un sentido impropio, porque su operatividad sólo la desarrolla «a través de» o «con ayuda de» una causa eficiente, por cuanto que la misma es el motivo para que la causa eficiente actúe.

b) El principio finalístico o teleológico según el cual «todo obrar acontece con vistas a un objetivo» lo único que afirma es que a cada acción, de la que parte un ente capaz de obrar apuntando a un grado ontológico superior, le corresponde una «dirección». El principio de finalidad no nos permite, sin em-

bargo, determinar exactamente aquello a lo que apunta la acción del ente antes de su puesta en práctica.

c) Hay que pensar, además, que *finalidad* no significa *seguridad incondicionada de la meta*. Finalidad quiere decir que se puede hablar con razón de una tendencia natural (o mejor aún: de una tendencia del ente como tal), pero no que en cada caso concreto se alcance efectivamente ese fin o meta. Y ello porque ningún suceso concreto del mundo es jamás el resultado de una acción única. Cuando se dice que «toda acción está orientada a un fin», se está considerando esa acción en la medida en que responde a la dinámica de la naturaleza y de la mismidad del sujeto operante; pero no en el sentido de que puedan modificarse o frustrarse los resultados de la acción por la actividad de otros entes. Así, pues, el principio de finalidad requiere una interpretación correcta. Finalidad es un aspecto de cada acción, en el sentido de que cada acontecimiento deriva de unas causas a las que por su misma naturaleza corresponde una orientación hacia un grado ontológico superior. De lo cual no se sigue empero que todos los sucesos concretos, que derivan de la cooperación de diversas causas, sean en cada caso los objetivos de cada una de las causas que participan en el proceso conjunto. Es decir, que existe el acaso. 317

4. Por *acaso* o azar se entiende un hecho resultante del juego combinado de diferentes causas, sin que se pueda decir que tales causas estaban destinadas por su misma naturaleza a producir el hecho en cuestión. En el mundo existe el azar debido, por una parte, a la impotencia ontológica (a la contingencia) de los entes, que por lo mismo no tienen pleno control sobre los resultados de su acción; y, por otra, en razón de su propia dinámica, a la que se debe el que ni siquiera el acontecer natural esté determinado de un modo inequívoco y preciso. 318

Sólo con dificultad se puede determinar conceptualmente el azar. Como quiera que sea, hay unos datos seguros: *a)* Sin regularidad no habría azar alguno. Si en el mundo todo discurriese de una forma caótica, no sólo no sería posible reconocer el acaso, sino que ni siquiera podría pensarse. *b)* Mas tampoco existiría el acaso, si todo estuviera determinado inequívocamente. Ocurriría de hecho que lo que nosotros llamamos casualidad no sería más que expresión de nuestro desconocimiento de las conexiones naturales necesarias. *c)* Para el concepto de casualidad es también importante señalar que acaso y

finalidad no se excluyen en el reino de la naturaleza, ya que con ayuda del azar se imponen las tendencias naturales a través de la ley de los grandes números.

BtbUbpqfu: Hanmann 1951; Mttslang 1964, Wciss 1907: *Geietzmássigieu UBJ ZüfaU* 1968, Eigen-WinÚer 1975. Luyien 1975, HOtz 1980; Spaeminn-*Ltiw* 1981.

3. *El esquema substancia-accidente y su problemática*

319 1. Para Aristóteles el caso mis simple de cambio es aquel en que un ente, en el curso de la mutación, adquiere nuevas determinaciones o pierde las que ya tenía. Para él está claro lo que es un ente; es lo autónomo y singular, separado de los otros entes; es decir, la *ovoio* (esencia o substancia) en el sentido primario (o séase la «substancia primera», cf. n. 193) Hn los cambios, que —según él piensa— no afectan para nada a la identidad de esa substancia, ve Aristóteles confirmada la validez de su esquema substancia-accidente. Este esquema, fundamental para su filosofía, se caracteriza porque la substancia permanente, que para él es a la vez la esencia de las cosas (lo que no deja, por supuesto, de comportar problemas, cf. n 183ss, 193), queda ulteriormente determinada por las determinaciones que se le agregan, por los accidentes, que se apoyan en la misma como en su sujeto.

Según esto, la substancia es frente a los accidentes, por una parte, lo que tiene «subsistencia» (la substancia como «subsistencia») y, por otra, es el sujeto portador o sostén de los cambios, lo «que está debajo» de los cambios (substancia como lo que *tsub-síaíi,* lo que subyace). Los accidentes, en contraposición, son determinaciones ulteriores de la substancia, a la que están referidos como a sujeto portador, porque ellos no tienen autonomía alguna.

320 Para exponer la validez real de este esquema Aristóteles aduce ejemplos de cambios con carácter accidental. Son, en efecto como ya se ha dicho— los casos más simples de cambio. En ellos persiste la autoidentidad, supuestamente intangible, del ente que cambia. El cambio sólo puede consistir ahí en que la substancia adquiere o pierde algunas propiedades que la determinan más. Que semejante concepción no encaja

con la genuina doctrina de la *energeta-dynamis* es algo que no necesita de ulteriores explicaciones (cf. n. 270, 277). De tales «cambios accidentales» hay que distinguir los «cambios substanciales», en los que se pierde la autonomía o la autoidentidad que le compete al ente por su misma esencia, y para cuya explicación Aristóteles necesita, como úlumo substrato del cambio, la *materia prima* (cf. n. 185. 275, 280).

Aunque la remisión a la experiencia de los cambios acci- 321
dentales no deje de tener su importancia para explicar la validez real del esquema substancia-accidente, el conocimiento acerca del mismo no lo obtiene originariamente Aristóteles por una investigación del cambio, sino más bien por el análisis del enunciado más simple, en que el sujeto gramatical siempre parece designar algo autónomo y consistente, que nunca se puede predicar de otro como una determinación y del que por el contrario se predican las propiedades (cf. *Caí.* 5; *Met.* Vil, 1)

2. El esquema substancia-accidente, expuesto por Alistóte- 322
les y recogido también por la metafísica esencial posterior, se caracteriza por diversos fallos. Todos los cuales derivan de que Aristóteles define la substancia desde la cosa particular percibida por los sentidos, y que conceprualmente se puede identificar de forma inequívoca con el sujeto. Quiere ello decir que también aquí se mezclan —de un modo que es característico de la metafísica esencial— la explicación espontánea de la realidad del pensamiento conceptual, que se orienta por lo visible, y un análisis auténticamente ontológico (cf. n. 196; Flasch 1973, 47-50). Éstos son, en concreto, los fallos:

a) Es falso pensar que los cambios no substanciales no afee- 323
tan en modo alguno a la substancia. La substancia no es algo inmutable, algo permanente, rígido e inmóvil que persiste bajo los accidentes cambiantes y sucesivos. Es decir, que todo cambio, incluido el cambio accidental, del ente representa un cambio de la substancia misma Lo que sucede es que en el cambio accidental la substancia sólo cambia accidentalmente; es decir, de forma tal que conserva a la vez su identidad consigo misma.

Como cada cambio afecta a la substancia, la división entre cambios «substanciales» y «accidentales» es tan grosera como confusa, porque la substancia puede set afectada por los cambios con diferencias de grado u hondura. Y hemos de tener en cuenta asimismo que a los distintos entes como substancias

(como entes que tienen autonomía y consistencia) les corresponde distinta «hondura ontológica».

324 *b)* Ser substancia en el sentido de tener «subsistencia» es, en contraste con la concepción aristotélica —según la cual la «subsistencia» le corresponde a un ente o no le corresponde— una determinación totalmente analógica, que puede ser mayor o menor según la capacidad ontológica del ente. Sólo el ser absoluto, el *esse subsistens*, posee la subsistencia de tal modo que no está referido a nada fuera de él mismo; y sólo al ser espiritual, dotado de autoconciencia, le compete una subsistencia en sentido pleno (formal). Subsistencia no es, por consiguiente, algo que se constituye por la mera separación material de otros entes. Conviene no olvidar sin embargo que subsistencia y estar relacionado con otro (substancialidad y relacionalidad) no se excluyen, sino que más bien se condicionan.

325 *c)* No podemos abandonarnos a la experiencia sensible, cuando se trata de definir qué es lo que ha de considerarse como *un* ente y, por tanto, como *una* substancia. Eso es algo que ya supo la metafísica esencial, al haber definido la unidad de la substancia por la unidad de la forma substancial realizada en el ente particular. Mas, como en la metafísica esencial la unidad se entendió como no diversidad y la diversidad como no unidad, la idea de substancia no pudo liberarse de la representación cosística, pese a unos planteamientos metafísicos correctos.

La tendencia a la cosificación de la substancia —que se deja sentir de continuo en la metafísica clásica— es, pues, una consecuencia de no haber solucionado satisfactoriamente la cuestión de la unidad y de la pluralidad. (Baste recordar aquí la discusión medieval sobre la *pluralitas formarum* en el animal, o considerar que la metafísica de la substancia debe ser individualista por su misma esencia, porque sólo puede describir la comunidad de los hombres como un dato que se agrega a un segundo momento a su ser substancial.)

326 3. De lo dicho no se deduce en modo alguno que el binomio conceptual substancia-accidente no tenga importancia ontológico-metafísica. Sólo que para poder ponerla de relieve es necesario entender las realidades designadas por esos conceptos como elementos en estrecha y mutua referencia; es decir, como principios ontológicos. Lo cual significa en concreto lo siguiente:

a) La estructura substancia-accidente no pertenece (a diferencia del entramado substancia-relaciones) a las determinaciones del ente coextensivas como tales con el ser; sino que deriva de la finitud de los entes que no son el ser sin más. En efecto, allí donde la autoidentidad del ente no es una identidad perfecta (absoluta), donde por tanto no se da una unidad absoluta, allí aparece una diferencialidad que equivale a una imperfección que debilita internamente la autoidentidad del ente, la exterioriza, la enajena de sí, aunque jamás la elimina por completo. De ahí que en todo ente finito hay que distinguir entre ***la autoidentidad del ente, en tanto que es autoidentidad*** (= substancia), ***y en tanto que es autoidentidad incompleta, exteriorizada*** (que está en oposición a sí misma; = accidente). 327

Otra consecuencia es que la determinación accidental (el exponerse en determinaciones separadas entre sí, exteriores, inequívocamente cuantificables) de un ente para el ente gana en importancia a medida que descienden su capacidad ontológica y su substancialidad. Nosotros entendemos lo que son substancialidad y accidentalidad originariamente a partir de nuestro propio yo, por cuanto que nos captamos como un ente, al que compete una tal autoidentidad que en cierto grado existe ajena a sí misma y que por tanto sólo puede llegar a sí misma a través del no yo. Partiendo de esa experiencia (y no de la percepción de las cosas separadas) podremos conocer *per analogiam* la substancialidad también en los otros animales y, finalmente, en el campo mismo de lo inorgánico.

b) ¿Cómo y por qué se distinguen las substancias entre sí 328
en una concepción similar? Con otras palabras: ¿En qué caso hay que hablar de *una* substancia y en qué otro hemos de admitir una pluralidad de substancias? Dar a esta pregunta una respuesta acertada resulta difícil, porque en la determinación metafísicamente relevante de si se trata de una o de varias substancias no cabe reclamarse al criterio de la continuidad espacial o de la separación material. Y como la substancia ha de definirse como lo que posee subsistencia, cuando procedemos como metafísicos sólo en un punto tenemos una certeza real: sabemos que cada hombre constituye por sí una substancia propia, distinta de las otras, porque la conciencia presente en cada uno de nosotros y que se capta a sí misma, así como la actividad propia, que entra con ella y se realiza de una manera cons-

ciente, son signos inconfundibles de la subsistencia. Y como consideramos a los animales, especialmente a los animales superiores, también como centros de una actividad propia, realizada por ellos mismos, los vemos como seres a los que compete una subsistencia, una substancialidad, aunque por comparación con el hombre en un grado inferior y sólo analógico. Espontáneamente tendemos, además, a la hipótesis de que los objetos inanimados, separados unos de otros aunque formando un todo en sí mismos, son siempre substancias diferentes.

Esta hipótesis resulta sin embargo problemática por varios motivos. Primero, porque es difícil de determinar lo que ha de considerarse como objetos unidos y coherentes en sí dentro de la realidad material y separados de los otros. ¿Lo son los distintos objetos macrofísicos, lo son las moléculas, los átomos o incluso las partículas subatómicas? Segundo, porque desde la experiencia de nuestra propia substancialidad está claro que la complejidad no excluye la unidad de la substancia.

329 Esta última experiencia indica que la substancialidad de las substancias inferiores (que no tienen ninguna subsistencia formal) pueden integrársela las substancias superiores, con la consecuencia de que la substancia inferior asumida en una superior, al convertirse en una determinación («accidente») de la substancia superior, pierde su substancialidad o sólo la conserva potencialmente.

En el supuesto de que a las substancias no formales (no espirituales, que no se poseen a sí mismas de una manera consciente) sólo les corresponda una substancialidad «difusa», tendente a lo accidental, la substancialidad de la materia inorgánica (o dicho más exactamente: de los elementos constitutivos de la materia que estudia la microfísica) deberá ser tanto menor cuanto más escasamente aparece organizada en estructuras complejas. Bajo este aspecto resulta plausible que todo el universo material, como complementario a la minúscula y oscilante substancialidad de las partículas elementales, ha de verse como una substancia, a la que ciertamente sólo corresponde una substancialidad mínima y muy difusa. Quien así lo acepta podrá comprender la evolución del universo como proceso de diferenciación creciente de las unidades siempre superiores, cuyo resultado son las substancias siempre superiores y, finalmente, el hombre, la substancia formal.

Paralelo a ese proceso surgió también una referencia cada

vez más alta y más activa de las substancias; lo cual indica que substancialidad y relacionalidad coinciden. Ese problema de la coincidencia de substancialidad y relacionalidad hay que tratarlo no obstante aparte, dada su capital importancia.

Bibliografía: Rombach 1965, 1966; Stegmaier 1974

4. *El entramado «substancia-relación» como estructura fundamental de la realidad dinámica*

330 La importancia metafísica de la relación ha quedado ya puesta de relieve (n. 264-266) al definirla como la identidad de lo diferente. Ahora bien, lo diferente conforme a su propia autorrealización siempre individual, es lo autónomo, lo subsistente. Por ello tiene gran importancia para la interpretación filosófica de la realidad explicar la conexión ontológica de substancialidad y relacionalidad. Para poder situar estas reflexiones, conviene que empecemos por exponer y valorar la doctrina de la relación en la metafísica clásica de la esencia.

a) La doctrina de la relación en la metafísica esencial y su valoración

331 Como ejemplo de la concepción relacional corriente en la metafísica de la esencia puede servir una vez más la doctrina especial de Tomás de Aquino.

1. La relación es para el Aquinatense uno de los nueve accidentes. Como tal es una determinación que se le añade al ente, en virtud de la cual el susodicho ente se ordena a otro. La relación significa, pues *ad aliquid*, «ser respecto de otro». En esta descripción se indica ya la propiedad más importante de la relación: por contraste a lo que corresponde a un ente, *visto en sí o de un modo absoluto* (por ej. el ser hombre que corresponde a Juan o Pepita) es algo *relativo*, algo que no puede entenderse como tal sin entender al mismo tiempo algo que es diferente (por ej., la paternidad sólo puede predicarse de Juan respecto de su hijo o hijos). De ahí que para una relación sean necesarios al menos dos entes, a saber: el sujeto *portador de la relación* («padre»), del que en virtud de un *fundamento relacional*

(«generación») surge una *relación* («paternidad») con el *término relacional* («hijo/hija»).

332 Como la relación se define en cuanto tal por oposición a aquello que puede ser entendido en sí (es decir, por oposición a la substancia o a los accidentes «absolutos» como cantidad y cualidad), es un entramado cargado de tensiones. Así lo señala Tomás de Aquino al distinguir en la relación dos aspectos- en tanto que accidente, su ser ha de entenderse como aquello a lo que conviene un *inesse subtecto,* un estar en un sujeto real; fiero en cuanto que es ese accidente, es decir, por su misma esencia, sólo aporta un *este ad,* un ser para, un «estar ordenado a otro» (cf. por ej., *Summa tbeol.* I q.28, a.2).

333 Esa estructura aporética permite entender una distinción de las relaciones, que por lo demás no se da en el campo de las categorías. El Aquinatense habla, en efecto, tanto de *relacionei reales* —o sea, que existe en la realidad, con independencia de la actividad pensadora del hombre— *como de relaciones (sólo) pensadas,* por las que entiende aquellas que surgen por la actividad del pensamiento que pone en conexión recíproca lo díiferente (cf. *Summa tbeol.* 1 q.28, a.1).

Como la relación consta de dos miembros, puede ser algo real o meramente pensado de triple forma. Casos hay en los que la relación se piensa meramente desde los dos miembros Entre esos casos cuenta Tomás la relación de la autoidentidad o la clasificación de las construcciones mentales. Otras relaciones son algo real en sus dos miembros. Así son todas las relaciones que se siguen de la cantidad o de la cualidad y, respectivamente, del obrar y del ser producido.

A veces, no obstante, la relación es algo real sólo en uno de sus miembros, mientras que en el otro es algo meramente pensado; cosa que sucede cuando los dos miembros pertenecen a distintos órdenes. A esas relaciones se las llamó más tarde «relaciones mixtas». El ejemplo clásico del Aquinatense, tomado de Aristóteles (cf. *Met.* V,15; 1021a 26-b 3), es la relación entre el conocedor y lo cognoscible: quien conoce tiene una relación real con lo que puede conocer, mientras que lo cognoscible sólo tiene una relación pensada con el conocedor (cf. *Summa tbeol.* 1 q. 13, *ij),*

^ un* perspectiva metafísica éstas son las observaciones críticas que pueden hacerse a esa doctrina de la relación:

a) El concepto de relación *sólo pensada* puede aplicarse a lo

sumo como un concepto límite (cf. n. 201. 205). Cuando pensamos algo que no tiene ningún fundamento en la realidad, estamos pensando algo falso. Sin duda que en razón de la diferencia entre el modo de ser y el modo en que conocemos algo explícitamente existe un elemento construido por nosotros en cada relación establecida; pero ese elemento nunca es el total, mientras nos movamos dentro de la realidad (a la que también pertenece el pensamiento). Puedo preguntarme ciertamente hasta qué punto puede afectarme que el nombre de alguien siga inmediatamente al mío en la guía de teléfonos (cf. G. Patzig 1973, 1227). La respuesta deberá ser que ambos somos personas con un nombre determinado, que vivimos en la misma ciudad y que estamos abonados al teléfono.

b) La hipótesis de una relación de una parte real y. de otra. 335
meramente pensada entre conocedor y cosa cognocible señala una deficiencia del pensamiento transcendental. Efectivamente, no se puede afirmar con el Aquinatense: «Lo cognoscible, considerado en sí mismo, se comporta de la misma manera tanto si es conocido como si no lo es» I*Contra gent.* IV 14. 3507) Porque en tanto que algo viene designado como cognoscible (o como objeto o simplemente como algo), ya está refendo al conocimiento del conocedor. Cieno que la relación de lo que puede ser conocido al que conoce *no es simplemente constitutiva* de lo cognocible Por ese motivo es falso el idealismo, y por eso hay que distinguir entre objeto material y objeto formal. Pero también esta disunción (como todas las distinciones) « siempre una distinción en identidad

c) De la concepción tomista de la relación se sigue la consecuencia de que tanto mejor realiza su esencia (el *esse ad)* la relación cuanto menor es la realidad que le compete (cuanto menos *esse ¡n* posee). Por ello tanto Tomás como sus discípulos aseguran que a la relación le corresponde el ser más débil e imperfecto (cf. *Contra gent.* IV 14, 3508) Pero eso está en flagrante contradicción con la idea que aparece en Tomás y que a menudo se cita: el ser es la medida de la perfección. De ese cambio en la perspectiva oncológica se deduce que donde mejor y rnás perfectamente se realiza la esencia de la relación es justo en la relación meramente pensada

d) Como además la relación está siempre codetemunada 337
P°t un límite exterior, hace que lo relacionado dependa de algo que le es externo También de esta consideración se

desprende la consecuencia paradójica de que la relación comporta tanta menor imperfección cuanto menos real es.

338 3. El verdadero fundamento de estas aporías es la insistencia en la clara distinción entre lo que a un sujeto le conviene «absolutamente» y lo que se le atribuye «de modo relativo». Pero —tendríamos que preguntarnos— ¿por qué mantiene Tomás de Aquino esa distinción pese a las consecuencias aporéticas que de ella se siguen? Porque está covencido de que en un sujeto pueden surgir y desaparecer relaciones reales sólo a través de los cambios que se desarrollan fuera de dicho sujeto. Mas si una relación puede cambiar sin que en el sujeto mismo haya el mínimo cambio, es que la relación ha de considerarse como una realidad distinta del sujeto o del fundamento presente en el sujeto. Un ejemplo que puede ilustrar toda la problemática de ese tipo de consideración cosificada y abstracta: la desaparición del hijo único eliminaría ciertamente la «paternidad» del sujeto padre, pero en modo alguno afectaría a su ser humano

339 Añádese a todo esto el que Tomás de Aquino no quiere eludir las consecuencias aporéticas, pues son precisamente las que se recogen en conexión con los problemas teológicos. La relación de un lado real y del otro pensada, que se debe a Aristóteles, viene aplicada a las relaciones Dios-mundo, para establecer con toda certeza tanto la absoluta dependencia de las criaturas respecto de Dios como la plena independencia de Dios frente a la creación (cf. Weissmahr 1983, 127). Como, además, la relación como tal (en tanto que *esse ad)* no conlleva ninguna imperfección, es según el Aquinatense la única categoría, junto con la substancia, que puede aplicarse personalmente a Dios. Idea a la que también recurre para demostrar la no contradicción de la trinidad en Dios.

Pese a lo cual, síguese un trastorno problemático de las relaciones fundamentales. Efectivamente, en el ámbito creatural la relación no comporta imperfección alguna, porque aun estando despojada de cualquier realidad puede seguir denominándose relación. Pero ahora la relación tiene que conservar —también en su aplicación a Dios— su propiedad de no conllevar imperfección alguna, aunque en el caso haya de identificarse con la substancia divina absoluta. En paralelismo con eso, la relación —a la que en el ámbito de las criaturas corresponde el ser más débil— tiene que constituir en Dios lo que constituye la realidad más alta: la persona.

Una doctrina ontológico-metafísica de la relación sólo cabe desarrollarla cuando no se considera como una determinación que sobreviene a la substancia ya perfectamente constituida en sí misma, sino que se parte de la idea de que cada ente en virtud de su ser está referido a otro (a todos los otros entes). Ésa es la idea que expusieron los filósofos de la escolástica tardía que, además de las relaciones predicamentales (o accidentales), admitieron unas relaciones transcendentales (relaciones de esencia). Pero su idea, correcta en sí, no logró imponerse, porque ellos habían limitado las relaciones esenciales a la única relación de *acto* y *potencia*. 340

Permítasenos volver a llamar aquí la atención sobre el hecho de que la superación de la división tajante entre lo que compete a una cosa «en sí» (es decir, «absolutamente») y lo que sólo puede predicarse de esa misma cosa respecto de algo distinto (o séase, «relativamente»), es un hecho que el propio lenguaje impone. Así, de un determinado Juan no sólo se predica la paternidad sino en realidad todas las otras propiedades, empezando por su ser humano, con respecto a otros a las que esas mismas propiedades convienen. *No hay nada individual que no exista como inserto en una universalidad.* Esta idea clave —expuesta ya antes repetidas veces— hemos de aplicarla ahora al conjunto de substancia y relación. 341

Bibliografía: Horváth 1914; Breton 1951; Krempel 1952; Bakker 1968.

b) Substancia y relación como elementos ontológicos de la identidad consigo mismo y de la identidad con el otro

Para una metafísica del ser la relación no es un mero accidente que se suma al ente ya constituido en su substancialidad, sino que es una determinación originaria que contribuye a constituir el ser del ente. Es aquello en virtud de lo cual los entes, distintos y subsistentes conforme a su propio ser individual, son idénticos entre sí, y en virtud de lo cual se imponen sin por ello ser dependientes unos de otros. Cuanto más alto es el grado ontológico de un ente, tanta mayor es la subsistencia y substancialidad que le compete, y tanto más está referido a otros entes. Tanto la substancialidad entendida en un sentido metafísico (n. 327s) como la relación ontológica decrecen pro- 342

porcionalmente con el grado ontológico del ente. Para comprobarlo no hay más que comparar la substancialidad y relacionalidad que se dan en el plano de los entes inorgánicos con la correspondiente substancialidad y relacionalidad de los animales, y éstas a su vez con las de los hombres que conocen y aspiran espiritualmente.

Substancialidad y relacionalidad sólo suponen de por sí una perfección. En ellas se manifiestan aquellos elementos ontológicos complementarios, equivalentes entre sí, que más arriba (n. 219, 226) han sido descritos como la identidad de los entes entre sí en virtud de su ser común como la diversidad de los mismos entes entre sí en virtud de su modo de ser propio e individual (n. 211, 228).

Esta última descripción puede completarse ahora en buena parte, por cuanto que la manera ontológica del ente, que siempre le viene dada de un modo individual y propio conforme a la medida del ser, representa la autonomía y la consiguiente substancialidad del ente.

343 En el campo del ser finito ciertamente que toda substancialidad y relacionalidad está siempre marcada también por una imperfección, por una deficiencia de plenitud ontológica completa. De lo cual se deriva para la substancia finita su determinabilidad accidental, es decir, su poder estar también constituida por la separabilidad. Por lo que mira a la referencia, al estar relacionado, la falta de perfección ontológica se deja sentir en un creciente aislamiento del ente y en una dependencia derivada justo de ese aislamiento, que surge porque el ente, que entra en dependencia por el aislamiento, en cuestión, queda en manos de lo exterior a él.

Y al llegar aquí hemos de referirnos a una diferencia, condicionada por el lenguaje, entre substancialidad y relacionalidad. Mientras que la primera por su mismo significado literal connota siempre una perfección, no sucede lo mismo con la relacionalidad. Y ello porque la palabra «relación» en el uso lingüístico designa tanto algo positivo, es decir, la comunidad ontológica que condiciona pero no excluye la individualidad autónoma y subsistente, como también algo negativo, algo que pasa por ser una alienación y la consiguiente dependencia que de ella se sigue.

Y la referencia a ese dato lingüístico es importante porque sólo así puede evitarse el malentendido de que en el campo de

los seres finitos la dependencia inherente a cualquier relación sea una nota esencial de la relación como tal.

Aquí se ofrece además la posibilidad de integrar una visión 344
de la metafísica clásica en una panorámica más vasta. En la metafísica clásica contaba el principio de que «todo ente es uno» *(omne ens est unum)*, queriendo decir con ello que un *ente* es lo que es por aquello que le constituye en *unidad*, lo que lo hace *uno*. Así, pues, el «ser uno» no le añade al ente ninguna nueva determinación objetiva y real, sino que expresa tan sólo la no división del ente, por la que es uno en sí (y distinto de otros); cf. Aristóteles, *Met.* IV 2, 1003b 23-31; Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q.11, a.1.

Esta definición de «uno» como «perfección transcendental» es desde luego correcta, pero parcial, como suelen serlo por lo demás todas las afirmaciones importantes de la metafísica esencial. No tiene en cuenta que el principio *omne ens est unum* contiene dos afirmaciones, contrapuestas en la forma pero que se condicionan mutuamente, a saber: cada ente es *idéntico consigo mismo (omne ens est unum secum)* en virtud de la realización autónoma del ser; y cada ente es *idéntico con otros (omne ens est unum cum aliis)* en virtud de la comunidad fundada en el ser (cf. n. 119s, 213s, 224).

Así, pues, el *unum* clásico como perfección transcendental se diferencia en los dos elementos complementarios entre sí de la substancialidad y de la relacionalidad. Cada ente, en tanto que idéntico consigo mismo, es una *substancia referida (substantia relata)*, y cada ente, en tanto que idéntico con otros, es una *relación con autonomía*, es decir, una *relación subsistente (relatio subsistens)*. Por ello el ser absoluto es la substancia absolutamente relacionada de las relaciones absolutamente subsistentes.

III

VISIÓN PANORÁMICA: EL SER COMO REALIDAD ESPIRITUAL

345 Pese a todo lo expuesto hasta ahora, todavía está muy lejos la metafísica de haber terminado en tanto que desarrollo de la concepción apriorística del ser. Y eso se debe, primero, porque cabría una exposición más detallada de todo lo expuesto y una confrontación más detallada con las objeciones posibles y con las que ya se han formulado en la historia de la filosofía. Y, segundo, porque algunos temas importantes no han sido tratados de forma explícita. Así, por ejemplo, no hemos hablado del bien como determinación coextensiva con el ser, ni del concepto de persona o de interpersonalidad, ni hemos tratado sistemáticamente el problema espíritu-materia. Para todas estas cuestiones nos remitimos a la *Antropología filosófica* de este mismo Curso fundamental de filosofía (Haeffner 1982).

Por lo demás, esos temas —que aquí no han sido desarrollados con amplitud— siempre han estado presentes en nuestras reflexiones. Porque un hilo conductor de este tratado ha sido la idea de que es sobre todo en la autoconciencia, en la conciencia de la mismidad, donde la realidad se muestra propiamente. Sólo en tanto que he experimentado en mi conciencia la identidad del ser y del conocer —lo que nunca ocurre, por lo demás, de forma directa, sino siempre a través de la experiencia de lo que es también objetivamente otro y distinto—, sólo entonces tengo el saber originario de lo que es «ser espiritual» y por ende «ser en general». Y también la idea metafísica decisiva de que identidad con otro y diferencia con otro no se excluyen sino que más bien se condicionan, tematiza una experiencia que aflora sobre todo en las relaciones interper-

sonales. De ahí que la forma de conocimiento propio de la oncología sea el conocimiento racional y supraconceptual que puede mantener unido lo conceptualmente contrapuesto.

BIBLIOGRAFÍA

Anzenbacher, A., *Introducción a la filosofía*, Herder, Barcelona 1984.

Apel, Karl-Otto, *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, en Schnädelbach, H. (dir.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Francfort 1984, 15-31.

Apel, Karl-Otto, *Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik*, «Phil. Jahrbuch» 75 (1967-1968) 56-94.

Aristóteles, *Metaphysik*, texto griego y trad. alem. de H. Bonitz. Nueva ed. revisada, con introducción y comentarios de H. Seidl, vol. 1, Hamburgo 1978, vol. 2, 1980; ed. bilingüe por V. García Yebra, 2 tomos, Gredos, Madrid 1970.

Ayer, Alfred Jules, *Die Hauptfragen der Philosophie*, Munich 1976.

Ayer, Alfred Jules, *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1970; trad. cast., *Lenguaje, verdad y lógica*, Martínez Roca, Barcelona [3]1977; trad. catalana: Edicions 62, Barcelona 1983.

Bakker, Anton, *Relatie als kommunikatie. Kritische beschouwing van de thomistische relatieleer*, «Bijdragen» 29 (1968) 259-287.

Baudry, Léon, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, París 1958.

Beck, Heinrich, *Der Akt-Charakter des Seins*, Munich 1965.

Beierwaltes, Werner, *Identität und Differenz*, Francfort 1980.

Berger, Herman, *Op zoek naar identiteit. Het aristotelische substantiebegrip en de mogelijkheid van een bedendaagse metafysiek*, N: mega-Utrecht 1968.

Bocheński, I.M., *Grundriße der Logik*, rev. y versión alemana de A. Menne, Paderborn 1973.

Boros, Ladislaus, *Evolution und Metaphysik*, «Orientierung» 25 (1961) 237-241.

Breton, Stanislas, *L'«esse in» et l'«esse ad» dans la métaphysique de la relation*, Roma 1951.

Brugger, Walter, *Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften*, «Theologie und Philosophie» 43 (1968) 1-17.

Brugger, Walter, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Munich 1979.

Brugger, Walter, *Das Unbedingte in Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, en Lotz, Joh. B. (dir.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955, 109-153.

Brugger, Walter, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona [10]1983.

Brunner, August, *Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff*, Munich-Kempten 1950.

Carnap, Rudolf, *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, Francfort 1966.

Carnap, Rudolf, *Uberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, «Erkenntnis» 2 (1931) 219-242; reproducido en Jánoska G., Kauz, F. (dir.), *Metaphysik*, Darmstadt 1977, 50-78; cf. en cast. de R. Carnap, *La superación de la metafísica por el análisis lógico del lenguaje*, UNAM, México [2]1964.

Casper, Bernhard, *Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Denken*, en Ratzinger, J. (dir.) *Die Frage nach Gott*, Friburgo 1972.

Conrad-Martius, Hedwig, *Das Sein*, Munich 1957.

Coreth, Emerich, *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*. «Scholastik» 26 (1951) 57-86.

Coreth, Emerich, *Identitat und Differenz*, en Metz, Joh. B. y otros autores, *Gott in Welt. Festgabe fur K. Rahner*, vol. 1, Friburgo 1964, 158-187; cf. en cast., *Fe y entendimiento del mundo*, Taurus, Madrid 1970

Coreth, Emerich, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Insbruck [2]1964, [3]1980; trad. cast., *Metafísica*, Ariel, Barcelona 1964.

Coreth, Emerich-Schöndorf, Harald, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts* Stuttgart 1983: trad. cast., *Filosofía de los siglos XVII y XVIII*, Herder, Barcelona 1986.

Daly, C.B., *Metaphysics and the Limits of Language*, in Ramsey, I. (dir.), *Prospect for Metaphysics*, Londres 1961.

de Finance, Joseph, *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie*, París-Brujas 1966.

Delfgauw, Bernhard, *Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem*, Munich 1966.

De Petter, D.M., *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme*, Hilversum-Amberes 1964.

De Petter, D.M., *Naar het metafysische*, Amberes 1972.

de Vries, Josef, *Die Unvermeidlichkeit der Seinsaussage, erläutert an Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, en Fischer, N. (dir.), *Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für Josef Stallmach*, Bonn 1977, 125-133.

Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín [10]1961; cf. en cast., *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Gredos, Madrid 1978-1981.

Eigen, Manfred - Winkler, Ruthild, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, Munich 1975.

Ettelt, Wilhelm, *Die Erkenntniskritik des Positivismus und die Möglichkeit der Metaphysik*, Amsterdam 1979.

Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794*, en Lauth, R., Jacob, H. (dirs.), *J.G. Fichte - Gesamtausgabe* I, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.

Fink, Eugen, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung*, La Haya 1957.

Flasch, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973.

Flasch, Kurt, artículo *Wesen*, en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Munich 1974, 1687-1693; trad. cast., *Esencia*, en *Conceptos fundamentales de filosofía* I, Herder, Barcelona 1977, p. 649-656.

Geissler, Erich E., *Das Eine und das Viele. Eine Interpretationsstudie zu Shellings Identitätsphilosophie*, «Scholastik» 39 (1964) 67-86.
Gesetzmäßigkeit und Zufall in der Natur, Würzburgo 1968.
Gochet, Paul, *La nature du principe de contradiction*, en *Actes du 13ème Congr. Int. de Phil.*, México 1963, vol. 5, 469-489.
Grenet, P.B., *Ontología*, Herder, Barcelona ^{6}1985.
Haeffner, Gerd, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Munich ^{2}1981.
Haeffner, Gerd, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1982; trad. cast., *Antropología filosófica*, Herder, Barcelona 1986.
Haller, Rudolf, *Metaphysik und Sprache*, en Weingartner, P. (dir.), *Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzel in der Metaphysik*, Salzburgo-Munich 1967, 13-26.
Hartmann, Nicolai, *Teleologisches Denken*, Berlín 1951.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*, en Lasson, G. (dir), *Sämtliche Werke*, vols. III-IV, Leipzig 1934.
Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga ^{3}1966.
Heidegger, Martin, *Der Satz der Identität*, en *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 11-34.
Heimsoeth, Heinz, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt ^{5}1965; trad. cast., Rev. de Occid., Madrid 1936.
Henrici, Peter, *Die metaphysische Dimension des Faktums*, en Jánoska, G., Krauz, F. (dir.), *Metaphysik*, Darmstadt 1977, 370-377.
Henrich, Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* en *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Francfort 1966, 188-232.
Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, Friburgo ^{11}1979; trad. cast., *Historia de la filosofía* I, Herder, Barcelona ^{13}1985.
Höffe, O., *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona 1986.
Holz, Harald, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Maguncia 1966.
Holz, Harald, *Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Darmstadt 1973.
Holz, H., *System der Transzendentalphilosophie im Grundriß*, Friburgo 1977.
Horváth, Alexander, *Metaphysik der Relationen*, Graz 1914.
Hörz, Herbert, *Zufall. Eine philosophische Untersuchung*, Berlín Este 1980.
Hume, David, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, ed. de Th. Lipps, 2 vols., Hamburgo 1978; trad. cast., *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vols., Editorial Nacional, Madrid ^{2}1981.
Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Francfort 1965; trad. cast., *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires ^{3}1973.
Inciarte, Fernando, *Metaphysik und Verdinglichung. Zur sprachanalytischen Metaphysikkritik*, «Phil. Jahrbuch» 85 (1978) 19-41.
Inciarte, Fernando, *Sinnlosigkeit und Sein. Zur positivistischen Metaphysikkritik*, «Phil. Jahrbuch» 79 (1972) 320-334.
Ingarden, Roman, *Über die kausale Struktur der Welt*, Tubinga 1974.
Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. de R. Schmidt, Hamburgo 1976; trad. cast., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1978.
Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. de K. Vorländer, Hamburgo 1976; trad. cast., *Prolegómenos*, Aguilar, Madrid ^{2}1959.
Kaulbach, Friedrich, *Einführung in die Metaphysik*, Darmstadt 1972.
Keller, Albert, *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1982; trad. cast., *Teoría general del conocimiento*, Herder, Barcelona 1987.

Kern, Walter, *Einheit-in-Mannigfaltigkeit*, en Metz, Joh. B. y otros autores, *Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner*, vol. 1, Friburgo 1964, 207-239.
Klubertanz, George P., *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Chicago 1960.
Körner, Stephan, *Grundfragen der Philosophie*, Munich 1970.
Krampf, Wilhelm, *Die Metaphysik und ihre Gegner*, Meisenheim am Glan 1973.
Krempel, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas; exposé historique et systématique*, París 1952.
Krings, Hermann, *Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte des transzendentalen Verfahrens in der Philosophie*, «Phil. Jahrbuch» 86 (1979) 1-15.
Krings, Hermann, *Fragen und Aufgaben der Ontologie*, Tubinga 1954.
Krings, Hermann, *Wie ist Analogie möglich?* en Metz, Joh. B. y otros autores, *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, vol. 1. Friburgo 1964, 97-100.
Krings, H. (dir.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., Herder, Barcelona 1977-1979.
Küng, Guido, *Ontologie und logische Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion*, Viena 1963.
Lauth, Reinhard, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*. Friburgo 1975.
Liebrucks, Bruno, *Sprache und Metaphysik*, en Jánoska, G., Kauz, F. (dirs.), *Metaphysik*, Darmstadt 1977, 190-212.
Lotz, Johannes B., *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Roma 1972.
Lotz, Johannes B. (dir.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955.
Lotz, Johannes B., *Die transzendentale Erfahrung*, Friburgo 1978.
Luyten, Norbert A. (dir.), *Zufall, Freiheit, Vorsehung*, Friburgo 1975.
Marc, André, *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*. París-Bruselas 1952; trad. cast., *Dialéctica de la afirmación*, 2 vols., Gredos. Madrid 1964.
Maréchal, Joseph, *Le point de départ de la métaphysique*, vol. V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, Bruselas-París [2]1949; trad. cast., *El punto de partida de la metafísica*, 5 vols., Gredos, Madrid 1957-1959.
Martin, Gottfried, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik*, Colonia 1957, Reclam, Stuttgart 1965.
Martin, Gottfried, *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*, Berlín 1965.
Martin, Gottfried, *Platons Ideenlehre*, Berlín 1973.
Metaphysik, dir. por Jánoska, Georg, y Kauz, Franz, Darmstadt 1977.
Möller, Joseph, *Vom Bewußtsein zum Sein. Grundlegung einer Metaphysik*. Maguncia 1962.
Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après St. Thomas d'Aquin*, París-Lovaina 1963.
Moody, Ernest A., *William of Ockham*, en Edwards, P. (dir.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, Nueva York-Londres 1967, 306-317.
Möslang, Alois, *Finalität. Ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Friburgo (Suiza) 1964.
Muck, Otto, *Metaphysische Erklärung als ganzheitliches Verfahren*, en *Akten des XIV. Internat. Kongresses für Philosophie*, Viena 1968, vol. 2, 419-425.

Muck, Otto, *Die transzendentale Methode der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964.

Nink, Caspar, *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, Friburgo 1957.

Nink, Caspar, *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, Friburgo 1952.

Ockham Guillermo de, *Opera Plurima*, Lyón 1494-1496 (vols. III-IV) Super 4 Libros Sententiarum), reimpresión 1962.

Oeing-Hanhoff, Ludger, *Sprache und Metaphysik*, en Gadamer, H.G. (dir.) *Das Problem der Sprache*, Munich 1967, 449-468.

Patzig, Günter, artículo *Relation*, en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Munich 1973, 1220-1231; trad. cast., *Relación*, en Krings, H., *Conceptos fundamentales de filosofía* III, Herder, Barcelona 1979, 280-293.

Platón, *Spätdialoge*, con una introd. de O. Gigon, versión alemana de R. Rufener, vol. 1, Zurich-Stuttgart 1965, trad. cast., en *Obras completas*, Aguilar, Madrid [2]1977.

Przywara, Erich, *Analogia entis*, Munich 1932: texto ampliado en E. Przywara, *Schriften*, vol. 3, Einsiedeln 1962.

Rahner, Karl, *Die Hominisation als theologische Frage*, en Overhage, Paul, Rahner, Karl, *Das Problem der Hominisation*, Friburgo 1961, 13-90; trad. cast., *El problema de la humanización*, Cristiandad, Madrid 1977.

Ramsey, Ian, *Prospect for Metaphysics. Essays of Metaphysical Exploration*, Londres 1961.

Ritter, Constantin, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, Munich 1931.

Röd, Wolfgang, *Über die Möglichkeit der Metaphysik unter den Bedingungen der Gegenwartsphilosophie*, «Allg. Zeitschrift für Phil.» 1 (1976) 3-18.

Rombach, Heinrich, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Friburgo-Munich 1965 (vol. 1), 1966 (vol. 2).

Ross, W.D., *Platon's Theory of Ideas*, Oxford [3]1966.

Scheltens, D., *Het essentialisme van de scholastieke metafysiek*, «Tijdschrift voor Filosofie» 30 (1968) 325-339.

Scheltens, D., *De Filosofie van P.D.M. De Petter*, «Tijdschrift voor Filosofie» 33 (1971) 439-506.

Scheuer, Pierre, *Notes de Métaphysique*, «Nouvelle Revue Theologique» 53 (1926) 329-334, 447-451, 518-525.

Schulz, Walter, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972.

Schulz, Walter, *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie*, Pfullingen 1967; trad. cast., *Wittgenstein, la negación de la filosofía*, Gregorio del Toro, Madrid 1972.

Shine, Daniel J., *An Interior Metaphysics. The Philosophical Synthesis of Pierre Scheuer SJ*, Weston 1966.

Siewerth, Gustav, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Francfort [2]1961.

Siewerth, Gustav, *Die Analogie des Seienden*, Einsiedeln 1965.

Spaemann, Robert - Löw, Reinhard, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Munich 1981.

Spinoza, Baruch, *Die Ethik*, texto latino y versión alemana de J. Stern, I. Rauthe-Welsch, Stuttgart 1977; trad. cast., *Ética*, Aguilar, Madrid 1961.

Stallmach, Josef, *Dynamis und Energeia*, Meisenheim am Glan 1958.

Stegmaier, Werner, *Der Substanzbegriff der Metaphysik. Aristoteles, Descartes, Leibniz*, Tubinga 1974.

Stegmüller, Wolfgang, *Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt*, Darmstadt [3]1974.
Stegmüller, Wolfgang, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Berlín-Heidelberg-Nueva York [2]1969.
Stegmüller, Wolfgang (dir.), *Das Universalien-Problem*, Darmstadt 1978.
Takatura, Ando, *Metaphysics. A Critical Survey of its Meaning*, La Haya 1963, [2]1974.
Teilhard de Chardin, Pierre, *Der Mensch im Kosmos (Phénomène humain)*, Munich 1965; trad. cast., *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1963.
Titze, Hans, *Der Kausalbegriff in Philosophie und Physik*, Meisenheim am Glan 1964.
Tomás de Aquino, *De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen*, texto latino y versión alemana de F.L. Beeretz, Stuttgart 1979.
Tomás de Aquino, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra Errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, ed. de C. Pera, I. Marc, D. Caramello, Turín-Roma 1961; trad. cast., *Suma contra los gentiles*, 2 vols., Católica, Madrid.
Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. citado: *In Met.*, ed. de M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, Turín-Roma 1950
Tugendhat, Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Francfort 1979
Tugendhat, Ernst, *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie*, en Gadamer, H.G. (dir.), *Das Problem der Sprache*, Munich 1967, 483-493.
van Leeuwen, A., *L'analogie de l'être. Genèse et contenu du concept d'analogie*, «Revue néoscol. de phil.» 38 (1936) 293-320, 469-496.
van Melsen, Andreas G.M., *Evolution und Philosophie*, Colonia 1966.
van Steenberghen, Fernand, *Ontologie*, Einsiedeln-Zurich-Colonia 1953; trad cast., *Ontología*, Gredos, Madrid 1957.
Vignaux, Paul, *Le Nominalisme au XIV[e] siècle*, Montreal 1948.
Vignaux, Paul, *Nominalisme*, en A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/1 1931, 717-784.
Wahl, Jean, *L'expérience métaphysique*, París 1965; trad. cast., *La experiencia metafísica*, Marfil, Alcoy 1966.
Walsch, W.H., *Metaphysics, Nature of* en Edwards P. (dir.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, Nueva York-Londres 1967, 300-307.
Weingartner, Paul, *Der Gegenstandsbereich der Metaphysik*, en Michels, Thomas (dir.): *«Heuresis». Festschrift für Andreas Rohracher*, Salzburgo 1969, 102-140.
Weingartner, Paul, *Das Problem des Gegenstandsbereiches in der Metaphysik*, «Salzburger Jahrbuch für Phil.» XIX/1974, Salzburgo 1974, 35-70.
Weingartner, Paul (dir.), *Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzel in der Metaphysik*, Salzburgo-Munich 1967.
Weinrich, Harald, *Linguistik der Lüge*, Heidelberg [5]1974.
Weiss, Helene, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1967.
Weissmahr, Béla, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Francfort 1973.
Weissmahr, Béla, *Teología natural*, Herder, Barcelona 1986 (orig. al. 1983)
Weizsäcker, Carl Friedrich von, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart [11]1970. trad. cast., *La imagen física del mundo*, Católica, Madrid 1974.
Welte, Bernhard, *Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*, en *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo 1965, 185-198.

Wittgcnstcin, Ludwig, *Scbnften,* vol. 1: *TractaJus logtcopMotopbtcus, Tage bücher 1914-1916, Phtlosopbuche UnUnuchungen,* Francfon 1960; tiad. casi.. *Tractaivi logtco-pbjlotopbicuí,* Alianza, Madrid 197}, *Dianafiiotófi co,* Ariel, Barcelona 1972
W olff, Chrisuan, *Gttamrrulte XPerkc,* sección 2: *laumxschc Scémften,* vol 3: *Pbilosophta pnma stve Ontologta,* ed de J Ecolc. Hildesheim 1962

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE ANALÍTICO

CURSO FUNDAMENTAL DE FILOSOFÍA

Este *curso de filosofía* quiere facilitar el estudio de la filosofía a nivel de iniciación e incitar a pensar de forma crítica. Para ello se pone empeño en presentar los conceptos filosóficos de una manera inteligible y en estructurar con claridad las materias tratadas. La bibliografía remite a otras obras de consulta y estudio complementario.

Volúmenes aparecidos (tamaño 12 × 20 cm):

1. Gerd Haeffner, *Antropología filosófica*, 216 páginas.
3. Béla Weissmahr, *Ontología*, 216 páginas.
5. Béla Weissmahr, *Teología natural*, 204 páginas.

En prensa:

4. Friedo Ricken, *Ética general*.
8. E. Coreth y H. Schöndorf, *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*.
9. E. Coreth, P. Ehlen y J. Schmidt, *La filosofía del siglo XIX*.

Editorial Herder S.A., Provenza 388, 08025 BARCELONA